نوابغ الفكر الغربي

٣

برجسون

بقلم

الدكتور زكريا ابراهيم

دار المعارف

برجسون

نوابغ الفكر الغربي

٣

برجسون

بقلم الدكتور زكريا ابراهيم

تصدرها

دار المعارف

فهرس

نصوص مختارة

تصدير

ليس هناك أكثر مما كتب عن « برجسون » فى اللغات الأجنبية ، فإن عدد ما ظهر من البحوث والدراسات عن فلسفته قد يبلغ عدة آلاف ! وأما المكتبة العربية فقد بقيت مفتقرة إلى الكثير من الدراسات الجدية التى تتناول بالعرض والتحليل والنقد فلسفة ذلك المفكر الفرنسى الممتاز الذى وسم بطابعه معظم الحركات الفلسفية المعاصرة . ونحن حينما أقدمنا على كتابة هذا المؤلف، لم نكن نهدف من ورائه إلى أن نضع بين يدى القارىء العربى خلاصة وافية للفلسفة البرجسونية فحسب ، بل كان غرضنا أيضاً أن ننقل إليه روحاً فلسفية عميقة خصبة مرنة ؛ روحاً تنفر بطبيعتها من الجمود والتحجر ، وتأبى أن تتخذ لنفسها صورة « مذهبية » متحددة . والحق أن برجسون لم يزعم لنفسه يوماً أنه قد استطاع أن يقبض على الحقيقة بجُمّع يديه ،وإنما هو قد أراد لفلسفته منذ البداية أن تظل « مفتوحة » غير مكتملة . حقاً إن كل عرض منهجي للفلسفة البرجسونية قد ينطوى على خيانة للروح البرجسونية نفسها ، ولكننا لن ننسى فى عرضنا للخطوط الرئيسية لتلك الفلسفة أن ننبه القارئ إلى أن « البرجسونية » هى فى صميمها فلسفة ترفض التصورات الجاهزة والمفهومات الجامدة ، كما أنها لا تميل مطلقاً إلى البناء الشامخ والتركيب الضخم . ومن هنا فإن « البرجسونية » فى رأينا هى روح ومنهج ، أكثر منها ميتافيزيقا ومذهب ؛ والصفة الأولى التى ينبغى أن يتحلى بها كل « برجسونى » إنما هى أولا وقبل كل شىء صفة « اللامذهبية » .

والواقع أننا لو نظرنا إلى معظم المذاهب الفلسفية — خصوصاً فى القرن التاسع عشر — لوجدنا أنها تنطوى على جهاز جدلى (ديالكتيكى) تصدر عنه شتى الحلول التى يقدمها الفيلسوف لما يعرض له من مشكلات . ولكن ثمة نقطة يشرع عندها هذا الجهاز فى التحرك من تلقاء نفسه ، وكأنما هو يدور « على الفاضى »

كما نقول بالعامية . وهذا هو عيب كل تلك المذاهب الفلسفية الشامخة التى أراد أصحابها أن يضعوا « الوجود » فى قوالب جامدة ، أو أن يدخلوا « الحقيقة » فى إطار ثابت . ولكننا لم نلبث أن شهدنا فى نهاية القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين حملات عنيفة على تلك « النزعة المذهبية » كان من أشهر دعاتها كيركجارد ، ونيتشه ، وبرجسون ، وغيرهم . . وهكذا أصبح الكثيرون من المفكرين ينفر من كل نزعة مدرسية ، ويعزف عن كل اتجاه متطرف . والحق أن تاريخ الفلسفة نفسه ليظهرنا على أن فى « الديكارتية » خروجاً على ديكارت ،وفى « الكنْتّية » افتياتاً على كـَنْت ، كما أن فى « البرجسونية » تجنياً على برجسون . فليس أوجب للباحث الذى يريد أن يظل مخلصاً للروح البرجسونية من أن يحذر تلك النزعة « المذهبية » التى قد تشوّه كل ما فى فلسفة برجسون من خصب ومرونة وحيوية .

* * *

أما بعد ، فإن كاتب هذه السطور يؤمن بأن الفلسفة فى صميمها ليست إثباتاً ولا نفياً ، وإنما هى « تساؤل » و « استفهام » . وهو إذا كان قد وجد عند برجسون شيئاً مما يعشق ، فذلك لأن أحداً لم يهتم (مثلما اهتم برجسون) بوضع المشكلات وضعاً صحيحاً . وقد يكون من بعض أفضال برجسون على التفكير الفلسفى أنه قد جعل منه جهداً شاقاً ينصرف فيه الفيلسوف عن النظر إلى الأشياء نظرة عملية مألوفة ، فلا يصبح شىء فى نظره « عادياً » طبيعياً ، بل تسقط « الألفة » القائمة بينه وبين الواقع ، وتصبح « الدهشة » هى علاقته الوحيدة بالوجود ! والحق أنه حينما يقلع المرء عن الدهشة والتعجب ، فإنه يكون قد كف عن التساؤل والتفلسف . وليس أكثر تجنباً على برجسون من أن يقدم الباحث فلسفته على صورة سلسلة من القضايا التقريرية التى تحمل فى طياتها طابعاً « توكيدياً » جازماً هو على النقيض تماماً من تلك الروح البرجسونية . ولهذا فقد حرصنا — خلال عرضنا للجوانب المختلفة من فلسفة برجسون — على أن نبين للقارئ أهمية « المنهج » ، وضرورة وضع كل مشكلة وضعاً صحيحاً ، فإن العبرة

ليست بالنتائج ، بل بالطريقة العلمية التي بها يكون وضع المشكلة بداية صحيحة لحلها . ولعلّ هذا هو السبب فى أن كل تلخيص لآراء برجسون كثيراً ما يكون على حساب طرافتها وعمقها ؛ إذ ربما كان التجوّل مع برجسون فى الطرق المؤدية إلى الحقيقة ، أجمل بكثير من « النهاية » التي قد تفضى إليها تلك الرحلة ! ونحن نرجو أن نكون قد أصبنا بعض النجاح فى تشويق القارئ إلى ارتياد هذا السبيل ، كما نأمل ألا يكون قد خاننا الحظ فى خلق جو من « التعاطف » بين القارئ العربي وبين صاحب تلك الفلسفة اللامذهبية التي تفيض قوة ، وحيوية ، ومرونة !

* * *

ولا يفوتنا فى ختام هذا التصدير أن نتقدم بوافر الشكر إلى أستاذنا الكبير الدكتور يوسف مراد الذى قام — مشكوراً — بمراجعة أصول هذا الكتاب ، وإبداء الكثير من الملاحظات القيمة على ترجمة المختارات . كما لا يفوتنا أيضاً أن نعرب عن عظيم تقديرنا للجهود الكبيرة التي قام بها كل من الأستاذين عبد الله محمود ، ومجاهد عبد المنعم ، فى تصحيح الأصول المطبوعة أولا بأول ، أثناء تخلفنا عن مصر للعمل بالجامعة المصرية بالخرطوم .

زكريا إبراهيم

الخرطوم فى ١٨ مارس ١٩٥٦

مقدمة

إن عجلة الفلسفة — كعجلة الزمان — لا تكفّ عن الدوران ؛ وهى قد دارت بعد الحرب الأخيرة بسرعة لم تكن فى الحسبان، حتى « لقد عفّى الزمن على فلسفة برجسون فأصبحت فى خبر كان » ! ... هكذا يزعم بعض أنصار التجديد من دعاة كل ما هو عصرى مستحدث ، خصوصاً وأنهم يظنون بالفعل أن الفلسفات الوجودية قد خلعت البرجسونية عن عرشها إلى غير ما رجعة ! ولكن إذا كان برجسون لم يعد فيلسوفاً « عصرياً » à la mode ، فهل يعنى هذا أن نضع باقة من الزهور على قبره ، لكى نمضى سريعاً إلى « الحى اللاتينى » فنسير فى موكب المهللين لسارتر Sartre ؟ كلا ولا ريب ، فإن سارتر لم يبدأ إلا من حيث انتهى برجسون، على الرغم من أننا قد نتوهم أحياناً أن « الوجودية » هى « البرجسونية مقلوبة » ! وإذن فإننا لن نفهم الوجودية الفرنسية نفسها ، إلا إذا رجعنا إلى برجسون الذى سبقها إلى القول بالصيرورة والديمومة والزمان والحرية . ومعنى هذا أن مؤرخ الوجودية اليوم لن يستطيع أن يلغى من حسابه « البرجسونية » ، كأن لم تقم يوماً فلسفة حيوية أقلقها مصير الإنسان فحاولت — من قبل الوجوديين أنفسهم — أن تكشف عن نسيج وجوده ، وطبيعة صلاته بالجسم والمادة ، والمنزلة التى يحتلها فى دائرة الخليقة ، وموقفه من التاريخ عموماً ومن الحضارة الصناعية التى ابتدعها خصوصاً .

أما إذا نظرنا إلى فلسفة برجسون فى ذاتها ، فإنه لن يضيرنا فى شىء أن يكون العهد قد تقادم بها : ذلك لأنه إذا صح أن برجسون قد أصبح اليوم ملكاً للتاريخ فإن هذا لمما يجعلنا أقدر على دراسته ونقده والحكم عليه . ولكننا نبادر فنطمئن القارئ إلى أننا لا نميل كثيراً إلى تلك الأحكام السريعة التى يطلقها بعض

المؤرخين على المذاهب التى يقومون بدراستها ، دون أن يعنوا أنفسهم بالنفاذ إلى باطن تلك المذاهب ، بل دون أن يحاولوا التخلى عن آرائهم السابقة لحظة واحدة حتى يدركوا ما فى تلك المذاهب من جدة وعمق وأصالة . ولسنا نعنى بذلك أن يظل الباحث أسيراً للمذهب الذى يقوم بدراسته ؛ فإننا نؤمن — مع لاشلييه Lachelier — بأنه « إذا أردنا أن نفهم أى مذهب فلسفى وأن نحكم عليه ، فإن الشرط الأول لذلك هو بلا ريب أن ننفذ إليه ، ولكن الشرط الثانى هو أن نخرج منه ، أعنى أن نحكم على المذهب من وجهة نظر خارجية ، أو — إن أمكن — من وجهة نظر أخرى تعلو على وجهة نظر صاحبه » . ولكن كيف يتسنى لنا أن « نخرج » من المذهب ، إن لم نبدأ أولا بأن « ننفذ » إليه ؟ بل كيف نسمح لأنفسنا بأن نحكم على مذهب ، بينما نحن لم نعطه أدنى فرصة للتحدث عن نفسه ؟ إذن فما أحرانا — ونحن مقبلون على دراسة فلسفة برجسون — بأن نسير على المبدأ الذى دعا إليه برجسون نفسه ، ألا وهو مبدأ « التعاطف» أو « المشاركة الوجدانية » sympathie . والواقع أنه لابد لكل من يريد أن يفهم مذهباً ما من المذاهب ، من أن ينفذ إليه بروح الصداقة والتعاطف والمحبة ، حتى يستطيع عن هذا الطريق أن يتوصل إلى ذلك « الحدس البسيط » الذى يكمن من وراء سائر مبادئ المذهب . وحتى حينما نكون بصدد كتاب فلسفى ، فإننا لن نستطيع أن نفهم روحه أو أن ننفذ إلى صميم مضمونه ، لو أننا اقتصرنا على قراءته قراءة عابرة ، كما ينظر المرء إلى عابر طريق فى غير ما اكتراث أو مبالاة .

إن الفكر الإنسانى — مثله فى ذلك كمثل الفرد نفسه — لهو فى حاجة دائماً إلى أن يُحَبَّ حتى يُفهم ! فليس من سبيل إلى فهم أى فيلسوف ، إلا إذا أقبلنا عليه بروح الصداقة ، حتى نستطيع أن نرى الوجود من خلال منظاره . وعندئذ قد يكون فى وسعنا أن نمضى مباشرة إلى ذلك « الحدس البسيط » أو تلك الفكرة الأصلية التى صدرت عنها كل فلسفته ، فندرك من ثم « طابعها

الحقيقى ، ونقف على « الاتجاه » الأصلى الذى نبعت منه . وقد لا يكون من السهل فى كثير من الأحيان أن نتوصل إلى اكتشاف ذلك « الحدس البسيط » أو الأوّلى الذى صدرت عنه هذه الفلسفة أو تلك ، فإن الفيلسوف نفسه قد يظل غافلا عنه ، أو هو قد لا ينجح مطلقاً فى التعبير عنه ، بحيث أنه قد يُصدر الكتاب تلو الآخر محاولا أن يصوغ حدسه الأصلى فى عبارة بسيطة واضحة ، فلا يكاد يجتنى من وراء ذلك سوى زيادة مذهبه تعقيداً ! بيد أننا قد لا نجد صعوبة كبرى فى الاهتداء إلى ذلك « الحدس البسيط » الذى صدرت عنه كل فلسفة برجسون ، لأن برجسون نفسه قد تكفّل بالكشف عنه ، وإلقاء الأضواء عليه . وحينما ظهر كتاب المفكر الدنمركى هوفدنج Hoffding عن « فلسفة برجسون » فى سنة ١٩١٦ لاحظ فيلسوفنا أن هذا المؤرخ الممتاز لم يفطن إلى المحور الذى تدور حوله كل فلسفته ، فأرسل إليه يقول : « إن فى اعتقادى أن كل تلخيص يُقدّم لآرائى من شأنه أن يشوهها فى مجموعها وأن يعرضها بالتالى لمجموعة كبيرة من الاعتراضات ، اللهم إلا إذا نفذ الباحث منذ البداية وعاد دائماً أبداً إلى ذلك المبدأ الذى أعدّه مركز مذهبى بأكمله ألا هو : « حدس الديمومة » l'intuition de la durée [١] . فالأصل فى كل الفلسفة البرجسونية إنما هو فكرة « الديمومة » (أو الزمان الحقيقى) ، لأن برجسون قد وجد أن الفلاسفة قد وقعوا فى الكثير من المشاكل حينما خلطوا بين المكان والزمان . وسنرى فيما بعد إلى أى حد يمكن القول بأن « الكوجيتو » البرجسونى هو الديمومة نفسها (أعنى أنا أدوم — أو أنا أحيا فى الزمان — إذن فأنا موجود) [٢] .

ولكن لماذا قال برجسون إن الزمان هو جوهر الوجود ، أو إن الديمومة هى نسيج الحياة ؟ لقد كانت الآلية سائدة فى عصر برجسون ؛ والآلية فى جوهرها خلط بين الزمان والمكان ، وإحالة للكيف إلى كمّ ، وتفسير للحياة بالمادة .

---

(١) Harald Höffding: *La Philosophie de Bergson.*, Alcan 1916 ,pp. 160-161.

(٢) Albert Thilbaudet: *Le Bergsonisme.*, t. I., 8.éd., NRF., 1923, p. 21-22.

فليس من سبيل للقضاء على الآلية إلا بالتمييز بين الزمان والمكان ، تمهيداً للتمييز بين الحياة والمادة . وإذن فإن الأصل فى نظرية برجسون فى « الديمومة » هو رغبته فى معارضة « الآلية » التى كانت أسهمها مرتفعة فى ذلك الحين . وإذا كان برجسون نفسه قد ذهب إلى أن قيمة كل فلسفة إنما تبدو أولا وقبل كل شيء فى قدرتها على المعارضة (أو على حد تعبيره هو ، فيما تنطوى عليه من « قوة سلب » puissance de négation)،[1] فليس بدعاً أن نجده يجشم نفسه مئونة الرد على الآليين ونقد المذاهب العلمية القائلة بالحتمية الصارمة . والواقع أن طابع الفلسفة البرجسونية لم يتحدد إلا بمعارضتها لفلسفات معروفة كان الناس يتقبلون مبادئها دون بحث أو تمحيص ، كأنما هى مبادئ علمية يقينية لا نزاع فيها . ولما كان فى مقدمة تلك الفلسفات سائر النزعات الآلية ، والتطورية ، والعلمية المتطرفة scientisme ، فقد أصبح لزاماً على برجسون أن يعرض لنقد التفسير الميكانيكى للوقائع ، لأنه هو الأصل فى سائر تلك النزعات .

ولم يقتصر برجسون فى « المعارضة » على تفنيد دعوى الآلية ، بل هو قد شن هجمات عديدة على معسكرات أخرى قد لا تقل عنها أهمية . وقد صرح برجسون نفسه بأن كل مؤلف من مؤلفاته إنما هو وليد ثورة على مذهب معيَّن، أو سخط على فلسفة بعينها . ومن هنا فقد وجد برجسون نفسه بإزاء خصوم عديدين نذكر من بينهم الأفلاطونيين والمدرسيين والكنتيين وأصحاب المذهب العقلى عموماً إلخ : أما الأفلاطونيون فلأنهم قد قالوا بالمثل وأنكروا التَّغَيُّر ، وأما المدرسيون فلأنهم ألغوا الزمان لحساب الأزلية ، وأما الكنتيون فلأنهم قد وضعوا الزمان على قدم المساواة مع المكان ، وأما العقليون فلأنهم قد توهموا أن فى استطاعة العقل أن يدرك الحياة وهو المجعول لإدراك الجامد والسيطرة على المادة . ونظراً لهذه الحملات العديدة ، فقد وقع فى ظن البعض أن الفلسفة البرجسونية إن هى إلا فلسفة لاعقلية ، لاحتمية ، تنكر الوجود L' Etre لحساب الصيرورة le devenir ،

(١) H. Bergson: *La Pensée et le Mouvant.*, P.U.F., 22. éd., 1946, p. 120.

وتلغي العقل لحساب الحدس . ولكن على الرغم من أهمية « السلب » في صميم الفلسفة البرجسونية ، فقد يكون من الخطأ الجسيم أن نخلع على تلك الفلسفة طابعاً « سلبيًّا » محضاً ، وهي الفلسفة الإيجابية التي ساهمت بقسط وافر في تبديد الكثير من الأفكار السلبية مثل فكرة العدم ، وفكرة الاضطراب ، وفكرة القدرة المطلقة la toute-puissance وما إلى ذلك من الأفكار . فليست قيمة الفلسفة البرجسونية بمنحصرة في هذا الجانب السلبي ، مهما كان من أهميته ، بل لابد لنا دائماً من أن نتذكر أن برجسون قد أقام ميتافيزيقا إيجابية positive قوامها تقرير واقعة الحرية ، وإثبات حقيقة الروح ، وتفسير ظاهرة الخلق ، والكشف عن مبدأ « الفعل » والمحبة في الوجود .

بيد أن هذه الميتافيزيقا الإيجابية ، أو بالأحرى هذه الوضعية الميتافيزيقية الروحية : positivisme métaphysique et spiritualiste هي كما سنرى في تضاعيف هذا الكتاب وليدة جهد سيكولوجي حاول بمقتضاه برجسون أن يتعمق مضمون التجربة . وفي هذا يقول برجسون نفسه : « إنني أعترف بأن كل جهدي قد انحصر في الميتافيزيقا ، وفي الميتافيزيقا وحدها ؛ ولكنني أوثر أن أحدد هذا الجهد بأنه تعمق للتجربة . »[1] والواقع أن من خصائص الفكر الفرنسي عموماً أن يبدأ بدراسة إحدى الظواهر السيكولوجية تمهيداً للانتقال من بعد إلى ما يترتب عليها من مشاكل ميتافيزيقية . وهذا ما فعله راڤيسون Ravaisson حينما درس « العادة » ، ومين دي بيران Maine de Biran من قبله حينما درس « الجهد » l'effort ، وهو ما سيفعله برجسون أيضاً حينما سيعرض لدراسة مشكلة الحرية ابتداء من ظاهرة نفسية معينة هي شعورنا بالديمومة durée ، وما سيفعله من بعده واحد من كبار الوجوديين الفرنسيين ألا وهو ميرلو بونتي Merleau-Ponty الذي سيجعل من « الإدراك الحسي » la perception مفتاحاً لسائر المشاكل الميتافيزيقية . فالميتافيزيقا — في الفكر الفرنسي عموماً ، وعند برجسون خصوصاً —

(١) Cf. G. Maire: *Bergson, mon Maitre.*, Paris, Grasset, 1935., p. 216.

هى فى العادة وليدة دراسة سيكولوجية يحاول فيها الفيلسوف أن يستخلص من الظواهر النفسية ما يترتب عليها من نتائج ميتافيزيقية . ومن هنا فقد كان من الطبيعى أن تقوم الفلسفة البرجسونية على « التجربة » ، ما دامت « التجربة » (أو الخبرة) l'expérience هى الأصل فى كل معرفة سيكولوجية . ولكن برجسون قد وسع من معنى « التجربة » فلم يجعلها مقصورة على « الخبرة الحسية » (كما فعل الوضعيون) بل هو قد أدخل فى نطاقها « الخبرة السيكولوجية » ، و « الخبرة الصوفية » أيضاً .

من هذا نرى أن الفلسفة البرجسونية هى كما عرّفها صاحبها « فلسفة تجربة » ؛ ولكننا هنا بصدد « تجربة تكاملية » intégrale تعبر عن شتّى مظاهر احتكاكنا بالواقع . فالتجربة عند برجسون هى الأصل فى نزعته الحدسية ، لأن « الحدس » l'intuition هو ضرب من ضروب الاحتكاك بالواقع . « والحق أن أى وجود كائناً ما كان إنما ينكشف لنا من خلال التجربة . وهذه التجربة تتخذ صورة عيان أو ملامسة ، أو إدراك خارجى على العموم ، حينما نكون بصدد موضوع خارجى ؛ وأما حينما نكون بصدد الروح أو الذهن نفسه فإنها تتخذ صورة حدس. »[1] وعلى ذلك ، فإن المنهج الفلسفى — على نحو ما يفهمه برجسون — إنما يقوم على التجربة (خارجية كانت أم باطنة) ، بحيث إنه لن يكون فى وسعنا بحال أن نتجاوز فيما نتوصل إليه من نتائج تلك الأسس التجريبية التى أقمنا عليها فلسفتنا . وهذا المنهج التجريبى — فيما يقرر برجسون — هو وحده الذى يكفل للفلسفة درجة من الموضوعية قد لا تقل عما للعلوم الوضعية من موضوعية ، ولو أننا هنا بصدد موضوعية من نوع آخر[2] والميتافيزيقا الحقة بهذا المعنى

---

(١) H. Bergson: *La Pensée et le Mouvant*, 22. éd., 1946, pp. 50-51.

(٢) *Lettre* au P.J. de Tonquédec, adressée par H. Bergson le 12 Juin 1911 et publiée dans les : *Etudes*, t. 130, 1912, p. 515 (citée par J. Chevalier: *Bergson*, nouv. éd., Paris, 1926, p. 247.)

هى تلك التى تدع جانباً كل اعتبار للأفكار العامة والمبادئ الأنطولوجية[١]، لكى تساير الواقع فى تموجاته ولكى تتعقب الديمومة فى صيرورتها . وكأن برجسون يريد بنا أن نتوصل إلى « رؤية» الأشياء فى عيان بسيط تنعدم معه المشاكل أكثر مما تُحَل ، وعندئذ لا يكون على فكرنا سوى أن يظل فى تماس مستمر وتلاصق دائم بذلك الواقع الذى ليس وراءه شيء .

ولكن حذار أن نتوهم أن فلسفة برجسون هى فلسفة « أمسية جميلة » يقضيها المرء فى العبث والتسلية وقضاء الوقت ! فليس أبعد عن الواقع من تلك « السهولة » المزعومة التى نسبها بعض النقاد (من أمثال جوليان بِنْدا Julien Benda) إلى الفلسفة البرجسونية. حقًّا إن برجسون دعا إلى البساطة، ونادى بالحدس، ولكن شتان بين السهولة والبساطة، وشتان بين النظر السطحى العابث والحدس الباطن العميق! وإذا كان قد وقع فى ظن بعض الناقدين أن فلسفة برجسون هى السهولة بعينها ، فما عليهم سوى أن يقلبوا صفحات كتاب واحد من كتب برجسون — وليكن مثلا كتاب « المادة والذاكرة » — حتى يتحققوا من كذب دعواهم . والحق أن السهولة — فى الفلسفة — هى أكبر خطر يتهدد الفيلسوف .ذلك لأن كل فلسفة عظيمة إنما تتولد بادئ ذى بدء عن شعور حادّ بوجود « هوة » عميقة بين العقل والواقع ،مما يثير لديها الشعور بأنه لابد لها من « طفرة » كبيرة حتى تتمكن من عبور تلك الهوة . فالفلسفة لا تصدر عن الفيلسوف كالماء من الينبوع ، بل هى وليدة جهد شاق ، وتركيز ذهنى حادّ ، ومحاولة عنيفة من أجل الغَوْص إلى أعماق الواقع !حقًّا لقد قال برجسون « إن ماهية الفلسفة هى روح البساطة »[٢]، ولكن هذه البساطة إنما تُجتنى بمجهود شاق يحاول فيه الفيلسوف أن يعكس الاتجاه الطبيعى للذهن لكى يصعد ذلك المنحدر الذى نحن فى العادة منقادون إلى هبوطه .

---

(١) الأونطولوجيا هى علم الوجود من حيث هو موجود .

(٢) H. Bergson: *La Pensée et le Mouvant* (L'intuition philosophique), p. 139.

لقد كان اسپنسر Spencer يفخر فى شيخوخته بأن جبهته قد ظلت خالية من كل تجاعيد ، معللا ذلك بأن فلسفته لم تكن وليدة جهد شاق وتوتر عنيف وتأمل مُضنٍ ، بل هى قد صدرت عن مقدرة ذاتية خاصة على استبقاء الوقائع ذات القيمة العامة ، مع استبعاد سائر الوقائع الأخرى . وكأنما وقع فى ظن اسپنسر أن فلسفته قد تولدت من تلقاء ذاتها ! ولكن الفلسفة الحقيقية — فلسفة أفلاطون الذى طالما سخر منه شعراء أثينا الهزليون فوصفوه بأنه صاحب جبهة متجعّدة كقوقعة المحار — إنما هى فى صميمها فلسفة جدية ، ذات جهد ، وتوتر ، وثقل ، وتجاعيد ! وإذا كانت الفلسفة عند اسپنسر هى بمثابة تراخ أو استرخاء détente ، فإنها عند برجسون مجاهدة وسورة وتوتر tension[١] . وهذا هو السبب فى أن برجسون لم يتقبل يوماً تلك النزعات العقلية التى تركن إلى الكسل والتراخى فلا تستعين إلا بتصورات « جاهزة » وأفكار تامة معدة من ذى قبل ! والواقع أن معظم الناس يفكرون بأفكار « جاهزة » idées toute faites قد تلقوها أو تعلموها أو درجوا على استعمالها دون أن يعنّوا أنفسهم يوماً بالبحث عن مدى مطابقتها للواقع . وهذا الكسل العقلى يكاد يكون ظاهرة عامة لا يسأمها الناس ولا يتعبون منها . والعمل — على حد تعبير بيجى Péguy — هو وحده الذى يعرف التعب ؛ وأما الكسل ، والتعب ، فإنهما لا يتعبان ! »[٢]. وإذن فإن الثورة الكبرى التى أحدثتها الفلسفة البرجسونية فى عالم الفكر إنما تتمثل أولا وقبل كل شىء فى تمردها على ذلك الكسل العقلى الذى تنطوى عليه سائر النزعات العقلية المطلقة .

حقّاً إن الفلسفة البرجسونية لم تكن يوماً فلسفة لاعقلية irrationnelle أو فلسفة مضادّة للعقل antirationnelle (إذ لا يمكن أن تكون ثمة « فلسفة

---

(١) Cf. Albert Thibaudet: *Le Bergsonisme*, t. II., 8. éd., 1923, pp. 219-220.

(٢) Cf. Ch. Péguy: *Note sur M. Bergson et la philosophie bergsonienne.*, N.R.F., Gallimard, 4e éd., 1935, pp. 20-21. —

لا عقلية » أو فلسفة مضادة للعقل ، إلا إذا أمكن أن تكون ثمة معركة ضد الحرب ، أو فن ضد الجمال ، أو دين ضد الله ! »[١] ، ولكن نزعة برجسون العقلية هى من نوع جديد . والحق أننا هنا بصدد نزعة عقلية خاصة تحرص دائماً على تجنب كل كسل عقلى ، وتنفر من كل ما هو جامد ، وتتجه دائماً نحو كل ما هو خصب متجدد . ومعنى هذا أن نزعة برجسون العقلية هى فى صميمها نزعة مرنة تحرص دائماً على أن تظل مخلصة للواقع أمينة على ثرائه وجدته وصيرورته المستمرة . وكيف يظل الفيلسوف مخلصاً للواقع ، إن لم يتجه بنظره نحو التجربة محاولا أن يراها على حقيقتها ؟ « إن الفنانين الذين « ينظرون » بحق لهم — كما يقول بيجى — قلة نادرة ، ولكن الفلاسفة الذين « يرون » هم أيضاً قلة نادرة . » وإذا كان الفنان العظيم هو ذلك الذى يعرف كيف « ينظر » وكيف يعين الآخرين على أن « ينظروا » (دون أن يكفيهم مشقة « النظر ») فإن الفيلسوف العظيم أيضاً هو ذلك الذى يعرف كيف « يرى » ، وكيف يعين الآخرين على أن « يروا» (دون أن يكفيهم مئونة « الرؤية ») ! وهذا مااستطاعت الفلسفة البرجسونية أن تحققه ، كما سنرى فى ختام عرضنا لتلك الفلسفة . فالفلسفة البرجسونية هى جهد قوامه الرؤية La vision ، أو رؤية قوامها الجهد ؛ وهى بطبيعتها أعدى أعداء المذهب ، والمذهبية ، والتحجر المذهبى ! وليس أبعد عن الروح البرجسونية من تلك المحاولات المدرسية التى يقوم بها البعض من أجل عرض فلسفة برجسون فى مجموعة من القضايا السهلة التى يُستخلص بعضها من البعض الآخر ، على نحو ما تستخلص خواص المثلث من تعريفه !

---

(١) *Ibid.*, pp. 48-49.

حيـاته

ليس الفلاسفة عقولا محضة أو موجودات مُجردة تحيا خارج الزمان وتندرج بفلسفتها فى عالم الأبدية ، بل هم بشر يحيون فى زمان معين وفى مكان معين فتتردد فى فلسفاتهم أصداء العصر الذى عاشوا فيه وتتلون مذاهبهم بألوان الإطار الحضارى الذى صدروا عنه . حقًّا إن فى كل فلسفة عظيمة حقيقة أبدية تحصلها البشرية وتستبقيها ضمن تراثها الإنسانى الخالد ، ولكن هذه الحقيقة الأبدية إنما تنكشف لنا من خلال تطور روحىّ حىّ مرّ به الفيلسوف الذى نحن بصدده ، فتمثلت فيه تيارات العلم والفلسفة التى كانت سائدة فى عصره ، وبرزت من خلاله معالم مذهبه الذى ساهمت فى تكوينه كل تلك العوامل التاريخية والاجتماعية . وإذا صح هذا بالنسبة إلى كل فلسفة كائنة ما كانت ، فإنما يصح على الخصوص بالنسبة إلى فلسفة برجسون التى هى فى صميمها فلسفة زمانية تجعل من الديمومة نسيج الوجود .

ولد هنرى برجسون بباريس فى ١٨ أكتوبر سنة ١٨٥٩ من أبوين فرنسيين يهوديين ؛ ويقال إن أمه كانت من أصل إنجليزى ، فضلا عن أنها قد عاشت فترة طويلة من حياتها فى إيرلنده حيث تلقت تربية إنجليزية صرفة . ولسنا نريد أن نبالغ فى تقرير أهمية الأثر الروحى الذى تركته فى نفس برجسون ثقافة أمه الإنجليزية ، ولكن حسبنا أن نقول إن برجسون قد استطاع منذ صباه أن يتملك ناصية اللغة الإنجليزية ، وذلك بفضل رعاية والدته التى كانت تشرف على تعليمه وتثقيفه . وقد أرجع بعض المؤرخين حب برجسون للحياة

وميله إلى النشاط والعمل ، وخياله الخصب المتدفق ، ونزوعه المستمر نحو اللانهائية ، إلى ذلك الأثر النفسي العميق الذى خلفه فى نفس برجسون تعلّقه بوالدته ومحبته لها وتمثله بها . وسنرى فيما بعد كيف أن الثقافة الإنجليزية قد وسمت بطابعها كل فلسفة برجسون ، فجاءت تلك الفلسفة تجريبية لا تؤمن إلا بالمجسم ، واقعية لا تتعلق إلا بالجزئى ، سيكولوجية تنبض بالشعور بالحرية والشخصية .

بيد أن الثقافة الفرنسية التى تلقاها برجسون فى ليسيه كوندرسيه ، ثم فى مدرسة المعلمين العليا ، هى التى كان لها القسط الأوفر فى توجيهه نحو الدراسات الفلسفية. ولئن كان برجسون قد أظهر منذ صباه استعداداً طيباً للعلوم والرياضيات بصفة خاصة (بدليل أنه فاز فى سنة ١٨٧٧ بجائزة فى الرياضيات ، فنشرت مجلة « حوليات الرياضة » الحل الذى كان قد تقدم به) ، إلا أن ميله للآداب لم يكن يقل عن ميله إلى العلوم ؛ ولهذا فإنه لم يلبث أن دخل شعبة الآداب بمعهد المعلين العليا سنة ١٨٧٨ حيث كان زميلا لكل من چان چوريس Jean Jaurès وموريس بلوندل M. Blondel وغيرهما . . . وقد تلقى برجسون فى هذا المعهد ثقافة فلسفية ممتازة ، فتتلمذ فى السنة الأولى على الأستاذ أولّيه لاپرون Ollé-Laprune الذى كان مشهوراً بنزعته الأخلاقية المسيحية ، ثم تتلمذ فى السنتين الثانية والثالثة على الفيلسوف الروحى الكبير إميل بوترو E. Boutroux الذى كان أستاذ الفلسفة الأول بلا منازع فى ذلك الحين . ولم يصرف برجسون اشتغاله بالفلسفة فى تلك الفترة عن الاطلاع المتواصل على الآداب القديمة ، وخصوصاً الأدب اليونانى منها ، فكان يقضى معظم أوقاته بمكتبة المعهد حيث كان يعكف على الاطلاع بشغف زائد ، غير عابئ بمهمة تنظيم الكتب التى كان قد عهد به إليها باعتباره أميناً للمكتبة . وفى هذه الأثناء ، وقع برجسون تحت تأثير فلسفة هربرت اسپنسر H. Spencer فكان يديم النظر فى كتاب « المبادئ الأولى First Principles » ، وكانت نظرية التطور عنده هى

القول الحق الذى اطمأنت إليه نفسه ، حتى أن زملاءه — فيما يقال — كانوا يعدّونه ماديًّا متطرفاً ، أو على الأقل وضعيًّا مفرطا .

ومما يروى عنه فى تلك الآونة أن أحد أساتذته دخل عليه يوماً بقاعة المكتبة فوجده منصرفاً إلى الاطلاع وقد تبعثرت من حوله آلاف الكتب والمجلّدات ، فعاتبه بقوله : « ألا تتألم « نفس » أمين المكتبة لرؤية هذه المجلدات ملقاة على الأرض ؟ » وما كاد الأستاذ ينتهى من عتابه حتى بادره الطلبة بقولهم : « ولكن برجسون لا « نفس له » ! » . والظاهر أن برجسون فى تلك الفترة من حياته كان مأخوذاً بالعلوم الدقيقة والمناهج الوضعية ، فلم يكن يضمر للميتافيزيقا سوى العداء والازدراء ، مما حدا بزملائه إلى اعتباره ماديًّا أو وضعيًّا على الأقل. وعلى الرغم من أن برجسون لم يقنع يوماً بآليّة تين Taine أو لا أدرية رينان Renan ، إلا أنه لم يبدأ تفكيره الفلسفى إلا بالتمرد على المذاهب المثالية المطلقة والنزعات الواحدية المتطرفة . وهو إذا كان قد أعجب فى بداية حياته بفلسفة اسپنسر ، فذلك لأنه قد وجد عند اسپنسر ما لم يجده عند غيره من فلاسفة ذلك الحين : ألا وهو الاهتمام بالوقائع الجزئية ، والحرص على الرجوع إلى الواقع ، والانصراف إلى تلمس آثار التجربة [١] . وأما غيره من الفلاسفة فقد كانوا مشغولين بتركيب مذاهب شامخة ، لحمتها وسداها التصورات المجردة ، ومنهجها التلاعب المنطقى بالألفاظ . والواقع أنه إذا كان برجسون قد تحول من بعد عن الكثير من نظريات اسپنسر (مثل نزعته الآلية ، ونظريته التطورية ، ومذهبه الترابطى) فإنه مع ذلك قد ظل مخلصاً لنزعته التجريبية التى كانت تلائم ميله إلى المشخّص le concret ، وتعلقه بالجزئى le particulier ، وإحساسه الشديد بالواقع le réel .

وليس فى استطاعتنا أن نتوقف طويلا عند قراءات برجسون العديدة ، حتى نتميز ما استساغه منها وما لم يستطع أن يتذوقه ، ولكن حسبنا أن نشير

(١) Cf. H. Bergson: *La Pensée et le Mouvant*, p. 2.

إلى أن برجسون قد قرأ بعناية كلا من لوك وهيوم وغيرهما من التجريبيين ، كما أنه درس بإمعان فلسفة ستيوارت مل J.S. Mill الارتباطية ، وفلسفة بركلى Berkeley المثالية الذاتية . وليس من شك فى أن الباحث الذى يريد أن يتعمق فهم الفلسفة البرجسونية قد يجد فى مثل هذه الدراسات المقارنة مجالا خصباً لبيان « القرابة الروحية » بين برجسون وفلاسفة الإنجليز [(١)] ؛ ولكننا نظن أن القارئ العادى قد لا يجتنى الكثير من أمثال هذه التصنيفات التاريخية التى يُعنّى فيها الباحث نفسه ببيان أوجه التأثير والتأثر ، ومظاهر التشابه والاختلاف . وليس معنى هذا أننا ننكر أهمية تلك التيارات الفلسفية المختلفة التى وقع برجسون تحت تأثيرها ، وإنما نحن نخشى أن يقع فى ظن القارئ أن فلسفة برجسون إن هى إلا جماع تلك المذاهب التى تأثر بها وصدر عنها . حقاً إن مشاكل كل فيلسوف — كما قال برجسون نفسه — هى مشاكل عصره ، كما أن العلم الذى يستخدمه أو ينقده هو العلم السائد فى زمانه ، ولكن هذا لايبرر القول بأن فلسفته هى مجرد تأليف جديد لعناصر قديمة ، أو هى مجرد مزج وتركيب بين نظريات معروفة . بل الواقع أن الفيلسوف حتى حينما يكرر آراء قد سُبق إليها فإنه لابد أن يكون قد فهمها على طريقته الخاصة ، فضلا عن أنه قد يعطيها من المعانى ما لم يفطن إليه سابقوه [(٢)] . ومهما وقع فى ظننا أن كل فلسفة من الفلسفات إن هى إلا لحظة من لحظات التطور ، فإنه لابد لنا دائماً من أن نذكر أن الفيلسوف يقدم لنا شيئاً أكثر مما يؤذن به التاريخ أو ما تُظهرنا عليه الدراسات المقارنة . وهذا الشىء هو ما سماه برجسون باسم « الحدس الأصلى » للفيلسوف وهو ما قد يحتاج القارئ العادى إلى أن يمضى نحوه مباشرة ، حتى لا تصرفه ظلال التأثير والتأثر عن رؤية ذلك الإشعاع المركزى الذى يضىء كل جوانب المذهب . وعلى كل حال ، فإننا لا نظن أن فلسفة برجسون هى مجرد نتيجة طبيعية

(١) F. Delattre: H. Bergson et l'Angleterre; in *Etudes Bergsoniennes.*, vol. II, 1949, p. 202.

(٢) Cf. H. Bergson: *La Pensée et le Mouvant.*, pp. 122-123.

لما تقدمها من فلسفات ، ولكننا لا نظن أيضاً أن تلك الفلسفة لا تدين بشيء لما سبقها من تيارات فلسفية . وإذا كان كثير من مؤرخى الفلسفة قد حاولوا أن ينتقصوا من قدر تلك الفلسفة ، بدعوى أن كل آرائها قد عرفت من قبل فى تاريخ الفلسفة ، فقد فات هؤلاء أن الفلسفة الحقيقية إنما هى تلك التى تتردد فيها أصداء « كل » الفلسفات . وإذا صح هذا بالنسبة إلى أى فيلسوف فإنما يصح على الخصوص بالنسبة إلى برجسون ، إذ نجد أنه قد استطاع أن يجمع فى شخصه « ثقافة الإنسانية الفلسفية جمعاء » وهكذا ظهرت لديه — مجتمعةً — تعاليم كل من هرقليطس ، وأفلوطين ، واسپينوزا ، وليبنتز ، وشوپنهور ، وبركلى . . . إلخ .

أما إذا أردنا أن نعرف نقطة البدء فى تفكير برجسون الفلسفى ، فلابد لنا من أن نعود إلى مذهب اسپنسر فى التطور الذى قلنا إن برجسون قد وقع تحت تأثيره . وهنا نجد أن فيلسوفنا قد أراد بادئ ذى بدء أن يقوم بمحاولة ضخمة من أجل توسيع نطاق التفسير الميكانيكى حتى ينسحب على الكون بأسره ، بغية أن يُطبِّق على الوجود بأكمله تلك المبادئ الرياضية التى ارتاحت لها عقليته الهندسية الدقيقة . ونظر برجسون إلى مذهب اسپنسر فى « التطور » فراعه أن فكرة « الزمان » تكاد تكون معدومة فيه ، لأن اسپنسر قد اقتصر على الخلط بين الزمان والمكان ، فلم يفطن إلى الدور الكبير الذى تقوم به « الديمومة » la durée فى صميم التطور . وكان برجسون فى تلك الآونة قد أتم دراسته بمدرسة المعلمين (إذ أنه قد حصل على درجة الأجرجاسيون فى سنة ١٨٨١) فعكف على دراسة مشكلة الزمان ، آملا من وراء ذلك أن يعدّل من مذهب اسپنسر فى التطور على ضوء فهمه لفكرة « الديمومة » .

وقد عين برجسون أستاذاً للفلسفة بليسيه أنچيه Angers فى سنة ١٨٨١ ، ثم لم يلبث أن نقل إلى ليسيه كليرمون فرّان Clermont-Ferrand فى سنة ١٨٨٣ ، وهنالك أخذ ذهنه يتفتق عن نظرية جديدة فى الزمان ، وهذه النظرية هى التى

اقتادته إلى الدراسات السيكولوجية التى كان قد أغفلها حتى ذلك الحين . والظاهر أن برجسون قد اجتاز أزمة عقلية حادة فى الفترة التى قضاها بتلك المدينة ، ولو أن تلك الأزمة لم تكن وليدة أحداث نفسية عميقة ، بل هى قد كانت مجرد تعبير عن « تجربة روحية » مرّ بها فليسوفنا فى مسقط رأس پسكال . وكان برجسون فى تلك الفترة يديم النظر ويواصل التأمل ، إلى أن انبثقت فى رأسه ذات يوم فكرة ، وذلك عقب دروس كان قد ألقاها فى الليسيه حول حجج زينون الإيلى فى نقد الحركة [١] . وكأنما كانت حجج زينون هى المناسبة التى بلورت فى ذهنه كل ما به من أفكار ، إذ لم يلبث برجسون أن أعلن ثورته على تلك المذاهب الآلية التى تغفل الديمومة ، وتخلط المكان بالزمان ، وتشوه حقيقة الحركة . وهكذا كانت مغالطات زينون الإيلى هى الباعث الأول لبرجسون على الاهتمام بالمسائل الميتافيزيقية والنفسية ، مما حدا به إلى القول بأن « الميتافيزيقا إنما يرجع العهد بها إلى اليوم الذى أعلن فيه زينون الإيلى ضروب التناقض التى ينطوى عليها القول بالحركة والتغير ، على نحو ما يتصورهما العقل . »[٢] وقد كرر برجسون هذا القول فى عدة مناسبات ، مما يحملنا على القول بأن إثبات الحركة هو من فلسفته كلها بمثابة « المحرّك الأول » !

وعلى كل حال ، فقد كانت ثمرة تأملات برجسون فى التغير والحركة والزمان كتابه الأول الذى ظهر تحت عنوان « رسالة فى معطيات الشعور المباشرة » . وهذا الكتاب الذى عالج فيه برجسون مشكلة الحرية على ضوء فهمه لطبيعة الزمان هو الرسالة الأصلية التى تقدم بها فى سنة ١٨٨٩ لنيل درجة الدكتوراه من السوربون . أما رسالته الفرعية المحررة باللغة اللاتينية ، فقد كان موضوعها « فكرة المحلّ l'idée de lieu عند أرسطو » وإذا كانت رسالة برجسون الأصلية هى مجرد محاولة لتطبيق منهجه السيكولوجى (الذى استطاع بواسطته

---

(١) Cf. J. Chevalier: *Bergson.*, nouvelle édition, Plon, 1926, pp. 50-51.

(٢) H. Bergson: *La Pensée et le Mouvant.*, p. 8. (22e éd. 1946.)

أن يحل مشكلة الزمان) على مشكلة أخرى هى مشكلة الحرية ، فإن رسالته الفرعية هى دراسة لنظرية أرسطو فى المكان ، على ضوء الحل الذى تقدم به كَنْت فى الفصل المسمى بالحساسية الصورية من كتابه « نقد العقل المجرد » . وإذن فإن رسالتى برجسون تتناولان مشكلة الزمان والمكان ؛ والأولى منهما تبين ما يقع فيه الفلاسفة من أخطاء حينما يخلطون بين الزمان والمكان ؛ بينما تبين الثانية ما وقع فيه أرسطو من سقطات حينما خلط بين فكرة المحل وفكرة المكان ، أو حينما استعاض بالأولى عن الثانية . وقد كان لهاتين الرسالتين دوى كبير فى الأوساط الجامعية ، إذ استطاع برجسون وقد كان عندئذ أستاذاً للفلسفة بليسيه هنرى الرابع بباريس أن يلفت الأنظار إلى منهجه الجديد فى البحث ، وطريقته الخاصة فى حل المشاكل . فلم تكن قيمة الرسالة التى تقدم بها برجسون منحصرة فيما تضمنته من نتائج (أعنى فى تقرير حقيقة الزمان وإثبات واقعة الحرية) ، بل لقد وجد الناقدون فيها أيضاً طريقة جديدة فى حل أعسر المشاكل الميتافيزيقية بتجاوزها والامتداد إلى ما وراءها . والواقع أن برجسون لم يتبع فى كتابه هذا — بل وفى سائر كتبه الأخرى — منهج التحليل أو منهج التركيب ، بل هو قد اتبع منهجاً آخر قوامه التعمق[1]. وهو إذا كان قد استطاع أن يقدم لنا حلا طريفاً لمشكلة الحرية ، فذلك لأنه قد ربط تلك المشكلة بنظريته الجديدة فى الديمومة ؛ ومن هنا فإنه قد انتهى إلى القول بأن مشكلة الحرية هى وليدة سوء فهم شبيه بما وقع فيه أصحاب المدرسة الإيلية فى مغالطتهم المشهورة[2] . وعلى كل حال ، فقد اختط برجسون لنفسه برسالته فى « الزمان والحرية » (وهذا هو العنوان الذى ارتضاه المؤلف للترجمة الإنجليزية لرسالته) طريقاً فلسفياً ممتازاً لم يكن عليه من بعد سوى أن يواصل السير فيه بانتظام .

ولم تكن مهنة التدريس لتحول بين برجسون وبين مواصلة البحث ومتابعة

---

(١) Cf. E. Bréhier: *Transformation de la Philosophie Française*, 1950, Paris, p. 19.

(٢) H. Bergson: *Essai sur les Données Immédiates de la Conscience.*, 68 éd. p. 180.

الدراسة ، فقد أخذ فيلسوفنا يتساءل عن الصلة بين حريتنا البشرية وبين تلك الآلية الكونية التى تندرج تحتها . وهكذا لم يلبث برجسون أن فطن إلى أنه لابد له من أن يعرض لدراسة تلك المشكلة التقليدية : مشكلة العلاقة بين النفس والبدن . غير أن برجسون ما كان ليحل تلك المشكلة بمجموعة من القضايا الهندسية أو بطائفة من البراهين الأولية العقلية ، بل هو قد أراد أن يعرض لدراستها من وجهة نظر تجريبية مُحدّدة . ومن هنا فقد انصرف فيلسوفنا إلى البحث بدقة فى مضمون بعض الظواهر الشعورية التى هى أكثر ما تكون اتصالا بحياة البدن ، مثل الإدراك والذاكرة . وقد ظل برجسون — خلال خمس سنوات متواليات — يجمع المعلومات الدقيقة عن الذاكرة ، من الناحيتين الفسيولوجية والسيكولوجية ، مهتماً على وجه الخصوص بالذاكرة اللفظية وما يعرض لها من أمراض . وهذه الدراسات الطويلة هى التى اقتادته إلى القول باستحالة تركّزه الذاكرة فى الدماغ . وقد كانت ثمرة تلك البحوث نظرية جديدة فى الصلة بين النفس والبدن عرضها برجسون فى مؤلفه الثانى الموسوم باسم « المادة والذاكرة » (١٨٩٧) . وعلى الرغم من أن هذا المؤلف الجديد قد يكون أعسر مؤلفات برجسون جميعاً ، فقد وجد فيه بعض النقاد كتاباً ممتازاً لعله أن يكون أكثر ما كتب برجسون جرأة وجمالا [١] . وسنعرض فيما بعد لدراسة نظرية برجسون فى « الذاكرة المحضة » ، ولكن حسبنا هنا أن نقول إنه إذا كان برجسون فى كتابه الأول قد أثبت واقعة الحرية (ضد القائلين بالحتمية) ، فإنه فى كتابه الثانى يثبت حقيقة الروح (ضد القائلين بالواحدية المادية). والنزعة فى الكتابين واحدة ، لأننا هنا وهنالك بإزاء مجهود فلسفى هائل قوامه الربط بين الميتافيزيقا وعلم النفس ، من أجل تثبيت دعائم « ميتافيزيقا وضعية » لا تقل دقة ويقيناً عن الحقائق العلمية نفسها .

---

(١) L. Lavelle: L'homme et le philosophe; in *Bergson*; essais recueillis par Albert Béguin & Pierre Thévenaz, Neuchâtel, 1943, p. 46.

وعلى الرغم من أن كتاب « المادة والذاكرة » لم يصب من النجاح ما قدر له مؤلفه ، فقد استوقفت الفلاسفة والعلماء بعض النظريات الجديدة التى جاء بها برجسون فى « الأفازيا » aphasie (أى اختلال الوظائف اللغوية) والأمنيزيا amnésie (أى فقدان الذاكرة) ، كما استرعى انتباههم قوله بأن ليس ثمة ارتباط مباشر بين الذاكرة والمخ . وعلى كل حال ، فقد ذاع صيت برجسون فى الأوساط العلمية ، بعد انتشار هذا المؤلف ، ولو أن الجمهور لم يقبل عليه مثلما أقبل على سابقه . وفى كل هذه الأثناء كان برجسون لا يزال أستاذاً بليسيه هنرى الرابع ، إلى أن قدّر له فى سنة ١٨٩٨ أن ينقل مدرساً للفلسفة بمدرسة المعلمين العليا حيث تتلمذ على يديه الكثير من أعلام الفلسفة وعلم النفس فى فرنسا من أمثال هلفاكس M. Halbwachs وألبير باييه A. Bayet وشارل بلوندل Ch. Blondel وهنرى ڤالون H. Wallon ... إلخ . وقد بقى برجسون فى هذا المعهد قرابة عامين إلى أن اختير فى سنة ١٩٠٠ أستاذاً للفلسفة القديمة بالكوليج دى فرانس Collège de France (أكبر معاهد فرنسا) ، ثم أستاذاً للفلسفة الحديثة بنفس المعهد فى سنة ١٩٠٤ ، خلفاً للعالم الفرنسى والاجتماعى الكبير جبريل تارد Gabriel Tarde (الذى قدم فيما بعد لمختارات من فلسفتة فى مجموعة كبار الفلاسفة)[١]. وقد ظهر لبرجسون فى نفس العام الذى دخل فيه الكوليج دى فرانس كتيب صغير عنوانه « الضحك » لعله أن يكون أسهل كتبه جميعاً وأقربها منالا إلى القارئ العادى ، وفيه يعرض لدراسة دلالة « الهزلى » le comique وبحث مضمون الشعور الجمالى le sentiment esthétique . وأما عن محاضراته فى الكوليج دى فرانس ، فأقل ما يمكن أن يقال عنها إنها قد لقيت نجاحاً منقطع النظير ، إذ كان الناس يتهافتون على الاستماع إليها بشغف زائد وإقبال لا مثيل له ، حتى لقد أصبح برجسون فى تلك الآونة قبلة الأنظار من جميع

(١) Cf. Préface écrite par H. Bergson pour les pages choisies de G. Tarde, publiées dans la collection *Les Grands Philosophes.*, Paris, Michaud, 1909.

أنحاء الأرض . ولم تكن محاضرات برجسون من السهولة بحيث يفهمها كل هذا الجمهور الكبير الذى كان يتدافع بالمناكب على أبواب الكوليج دى فرانس ، ولكن الظاهر أن شخص المحاضر نفسه ، وشهرته التى طبقت الآفاق ، هما اللذان كانا يجتذبان إلى محاضراته تلك الأعداد الكبيرة من الرجال والسيدات ، والطلبة والطالبات ، والفلاسفة والعلماء ، والمريدين والمريدات . . . إلخ . وقد كان فى مقدمة المواظبين على حضور محاضرات برجسون — من بين تلاميذه وأصفيائه — شارل بيجى Charles Péguy ، وإدوارد ليروا Edouard Le Roy ، وچاك شڤالييه J. Chevalier وغيرهم . وربما كان أسلوب برجسون الساحر عاملا من العوامل الهامة التى شجعت الجمهور العادى على الاستماع إليه والإقبال عليه ، فإن برجسون كان يرى أنه لابد للفلسفة ، حتى فى أكثر تحليلاتها عمقاً ، وأشد تركيباتها سموا ، أن تستخدم اللغة العادية التى يفهمها عامة الناس (١) . ولكن البساطة لا تعنى السهولة ، كما أن الوضوح لا يتنافى مع العمق ؛ ولم تكن رغبة برجسون فى استخدام اللغة المألوفة لدى السواد الأعظم من الناس لتحول بينه وبين التعرض لأشد المعضلات الفلسفية عمقاً . ومن هنا فقد اهتم برجسون فى محاضراته بدراسة مشكلة العلية ، وفكرة الزمان عند القدامى والمحدثين ، وتطور النظريات المتعلقة بالذاكرة ، والإرادة ، والحرية ؛ وطبيعة الروح ، والعلاقة بين الفكر والمخ ، وتكوين الأفكار العامة ، ومشكلة الشخصية ، ونظرية التطور ، وطبيعة المنهج الفلسفى . . . إلخ . وفى كل هذه الموضوعات ، كان برجسون شديد العناية دائماً بأن يوضح أفكاره على ضوء المذاهب الفلسفية القديمة والمحدثة ، فكان ينقد أفلاطون ، ويشرح أفلوطين ، ويفسر ديكارت ، ويتعمق اسپينوزا ، وبركلى ، وسپنسر ، وغيرهم .

وقد انتخب برجسون فى سنة ١٩٠١ عضواً بأكاديمية العلوم الأخلاقية والسياسية بالمعهد Institut ، ثم انتخب من بعد عضواً بالأكاديمية الفرنسية ،

(١) Cf. Jacques Chevalier: *Bergson*, nouv. éd., 1929, p. 55 (texte cité.)

تقديراً لجهوده فى خدمة العلم والفلسفة . ولكن هذا النجاح الكبير الذى أحرزه لم يصرفه عن مواصلة بحوثه فى صبر وأناة ؛ ولو أن حالته الصحية قد اقتضت منه فى عدة مناسبات أن يتخلى عن التدريس فى الكوليج دى فرانس لتلميذه وخليفته إدوار ليروا Ed. le Roy . وعلى كل حال ، فإن دراسة برجسون للمادة (بمناسبة اهتمامه بالبحث فى مشكلة الذاكرة) لم تلبث أن اقتادته إلى التساؤل عن « معنى الحياة » . وهكذا عكف فيلسوفنا بضع سنوات على الاستزادة من المعلومات البيولوجية ، ونقد الآراء السائدة فى تطور الأجناس إلى أن طلع علينا فى سنة ١٩٠٧ بمؤلفه المشهور فى « التطور الخالق » ؛ وفيه يعرض لدراسة نظرية التطور ، وبيان الصلة بين العقل والغريزة ، فيربط بذلك بين مشكلة الحياة ومشكلة المعرفة ، محاولاً أن يحدد معنى الحياة على ضوء دراسته لتطور الأجناس . وقد أجمع بعض النقاد — وفى مقدمتهم وليم چيمس — على أن هذا الكتاب هو أعظم ما ظهر فى بداية القرن العشرين ، كما أنه خير ما كتب برجسون : إذ هو يمثل نقطة تحول هامة فى مجرى الفكر الحديث ، فضلا عن أن فيه قضاء مبرماً (فيما يرى چيمس) على النزعات العقلية المتطرفة [١] . وعلى الرغم من أن الصلة الروحية بين برجسون وجيمس ترجع إلى ما قبل ظهور « التطور الخالق » (إذ قد سبق لوليم چيمس أن كتب إلى برجسون — عقب ظهور مؤلفه المسمى بالمادة والذاكرة — قائلا إن الثورة التى سيحدثها هذا الكتاب فى عالم الفكر قد لا تقل أهمية عن الثورة الكوبرنيكية التى أحدثها من قبل نقد كنت أو مبادئ بركلى) ؛ إلا أن كتاب « التطور الخالق » هو الذى عمل على توثيق أواصر الصداقة بين الفيلسوفين الكبيرين ، خصوصاً وأن چيمس قد اعتقد أنه لقى فى شخص برجسون أقوى حليف ضد المذاهب العقلية المجردة والنزعات الواحدية المطلقة [٢] .

---

(١) Cf. R.B. Perry: *The Thought and Character of William James.*, vol. II., Boston, Little, Brown & Co. 1935, pp. 663-667.

(٢) Cf. W.E. Hocking: The Significance of Bergson; article in "*Yale Review.*", Januarry 1914, pp. 308

ولم يكد كتاب برجسون الأخير ينتشر فى الأوساط العلمية والفلسفية ، حتى أخذت تعليقات النقاد تتتابع ما بين مؤيد ومعارض ، فظهرت مؤلفات عديدة يبايع أصحابها برجسون زعيما للفكر المعاصر — ومن بين هؤلاء نذكر ليروا ، وبيجى ، وهفدنج Hoffding — كما ظهرت كتب أخرى استهدفت فيها الفلسفة البرجسونية للكثير من الحملات ؛ وأصحاب هذه الكتب هم بندا Benda ، وبرتلو Berthelot وچاك ماريتان Jacques Maritain وغيرهم . ولم يلبث برجسون أن اكتسب عداوة بعض رجال الدين حينما ظهرت أسماء مؤلفاته فى « القائمة » l'Index التى يذيعها البابا على المؤمنين موردا فيها أسماء الكتب التى تحرم المسيحية عليهم قراءتها . ومع ذلك فإن أحداً من مفكرى القرن العشرين — إلى يومنا هذا — لم يحرز من النجاح قدر ما أحرزه برجسون فى تلك الآونة. وهكذا أخذت الدعوات تنهال عليه من كل صوب لإلقاء المحاضرات ، فألقى فى أكسفورد محاضرتين عن « إدراك التغير » فى ٢٦ ، ٢٧ مايو سنة ١٩١١ ؛ وفى برمنجهام محاضرة عن « الشعور والحياة » فى ٢٩ مايو سنة ١٩١١ [١] ؛ كما استجاب لدعوة جامعة كولومبيا بنيويورك ، فألقى درساً عاماً كان عنوانه « الروحية والحرية » ؛ هذا علاوة على المحاضرة التى ألقاها فى مؤتمر الفلسفة المنعقد ببولونيا سنة ١٩١١ تحت عنوان « الحدس الفلسفى » .

ثم نشبت الحرب العالمية الأولى فى سنة ١٩١٤ ؛ فانطوى الفيلسوف الكبير على نفسه وأخذ يفكر فى الدلالة السيكولوجية والميتافيزيقية للحرب ، فكانت ثمرة تأملاته بحثاً صغيراً ظهر فى سنة ١٩١٥ تحت عنوان « معنى الحرب » . وفى هذا الكتيب الصغير يتساءل برجسون عن مصير الإنسانية ومعنى التقدم ، ويعرب عن ثقته فى انتصار القيم الروحية والقوى الأخلاقية والمثل العليا (مثل العدالة والحق والحرية) ، ضد قوى الشر والانحلال ، ودعاة الآلية والمادية ، وأنصار البغى

(١) ظهرت هاتان المقالتان من بعد فى « الطاقة الروحية » سنة ١٩١٩ و « الفكر المتحرك » سنة ١٩٣٤ ، مع غيرهما من المقالات .

والظلم والعدوان . وليس من شك فى أن الحرب قد تركت أثراً نفسياً عميقاً فى تفكير برجسون ، خصوصاً أنه — طفلا — كان قد عاش فى فرنسا المحطمة التى عانت مرارة الهزيمة فى الحرب السبعينية . ولم يكن لبرجسون — وهو الوطنى المخلص — أن يقف مكتوف الأيدى من الأحداث الخطيرة التى كانت تجتازها بلاده ؛ ولذا نجده لأول مرة فى تاريخ حياته يقبل عن طيب خاطر أن يقوم بمهمة رسمية فى إسبانيا وأمريكا ، آملا من وراء ذلك أن يساهم بشكل فعال فى خدمة بلاده والتمهيد لعودة السلم إلى العالم . وما كادت الحرب تضع أوزارها فى سنة ١٩١٨ حتى تألفت جمعية الأمم ، وقبل برجسون فى سنة ١٩١٩ أن يرأس لجنة التعاون الفكرى التابعة لها . وقد أظهر برجسون فى نطاق هذه المؤسسة دبلوماسية واسعة وخبرة ممتازة ، فكان يدير دفة الجلسات بلباقة وبصيرة وبعد نظر . غير أن كثرة أعماله وضعف صحته قد اضطراه إلى أن يتنازل عن رئاسة تلك اللجنة فى سنة ١٩٢٥ ، وكان من قبل قد ترك لتلميذه لروا Le Roy كرسى الفلسفة الذى كان يشغله بالكوليج دى فرانس . وفى سنة ١٩٢٨ حصل برجسون على جائزة نوبل فى الآداب تقديراً للخدمات الفكرية الجليلة التى أسداها للإنسانية .

وأقعد المرض فيلسوفنا إلى آخر حياته ، فظن البعض أن المذهب قد كتب عليه أن يظل ناقصاً غير مكتمل . ولكن برجسون — مع ذلك — ظل يواصل قراءاته ، مغالباً المرض والضعف والشيخوخة ، مهتماً على الخصوص بدراسة كتب التصوف والأخلاق والاجتماع ، إلى أن طلع على الناس بعد ربع قرن من الزمان سنة ١٩٣٢ بكتابه الضخم الذى به اكتمل مذهبه ، ألا وهو « ينبوعا الأخلاق والدين »[١] . وقد أحدث هذا الكتاب ثورة كبرى فى الأوساط الفلسفية والدينية ، إذ وجد فيه الناس نبرة صوفية لم يعهدوها من قبل فى برجسون ، فضلا

(١) كان البعض يتوقع أن يظهر لبرجسون بحث فى « علم الجمال » قبل وفاته ، ولكنه لم يحقق رغبة الكثيرين ممن كانوا يعدونه فناناً وعالم جمال ، أكثر منه فيلسوفاً وصاحب مذهب :
Cf R Bayer: L'Esthétique de Bergson dans *Essais sur la Méthods en Esthétique* Flammarion, 1953, pp 7-106.

عن أن الاتجاه العام للكتاب هو مما لم يكن من السهل على أحد أن يتوقعه أو أن يتنبأ به . وهكذا اقتادت برجسون دراساته العميقة للتصوف المسيحى إلى أعتاب الكنيسة الكاثوليكية ، كما يظهر بوضوح من كتابه الأخير ومن أحاديثه الشخصية مع المقربين إليه من التلاميذ والأصدقاء فى الأعوام السابقة على وفاته . وحينما توفى برجسون سنة ١٩٤١ (فى الواحد والثمانين من عمره) سرت بين الكثيرين إشاعة « عماده » ، حتى لقد كتبت رئيسا ماريتان Raissa Maritain فى ٧ يناير سنة ١٩٤١ (أى بعد وفاته بثلاثة أيام فقط) ما معناه أن برجسون قد « تعمد » بالفعل قبل وفاته ، ولو أن هذا النبأ قد ظل طى الكتمان طوال حياته[١] . بيد أن زوجة برجسون لم تلبث أن نشرت على الناس فى ٩ سبتمبر سنة ١٩٤١ وصيته المحررة فى فبراير سنة ١٩٣٧ وفيها يعلن انضمامه الأدبى إلى الكاثوليكية التى هى فى نظره « كمال اليهودية » ، مع رغبته فى الوقت نفسه فى عدم تحقيق الخطوة النهائية للانضمام إلى الكنيسة وتقبل طقس « العماد » ، حتى لا يتخلى عن أولئك الذين سيقع عليهم العذاب والاضطهاد من بنى جنسه[٢] . ولكن برجسون مع ذلك قد طلب فى وصيته أن تستقدم أسرته قسيساً كاثوليكياً للصلاة على جثمانه ، وهذا ما تم بالفعل فيما يروى أقرباؤه . ومهما يكن من شىء ، فقد خبا نجم برجسون فى أحلك لحظة من لحظات تاريخ بلاده ، إذ مات فى ظل الاحتلال ، ولم يسر فى ركابه سوى أقرب المقربين إليه . وفى ٩ يناير سنة ١٩٤١ عقدت الأكاديمية الفرنسية اجتماعاً خاصاً أعلنت فيه الحداد لوفاة برجسون ، فوقف پول ڤاليرى Paul Valéry يؤبن فيلسوف فرنسا الأكبر فى عبارات قوية ملؤها الأسى والحزن العميق . واختتم عضو الأكاديمية حديثه عن برجسون بقوله : « إن الصورة التى قدمها لنا برجسون للإنسان المفكر لهى صورة

---

(١) Raissa Maritain: Henri Bergson, Souvenirs, in *Bergson.*, Neuchâtel, 1943, p. 356.

(٢) Cf. *La Gazette de Lausanne* du 29 septembre 1941; *une lettre* de Mme. Henri Bergson.

سامية ، نقية ، ممتازة . وربما كان برجسون آخر مفكر عرفناه استطاع بحق أن يكرس حياته لخدمة الفكر فى نزاهة وعمق ، خصوصاً فى هذه الآونة التى شحّ فيها الفكر ونضب معين التأمل ، وأخذت الحضارة تستحيل شيئاً فشيئاً إلى مجرد ذكريات وآثار نحتفظ بها فى عقولنا عن عهد مضى كانت فيه أفانين من الثراء العقلى الضخم والإنتاج الحرّ الغزير . أما اليوم فإننا لا نكاد نجد من حولنا سوى مظاهر القلق والشقاء والكبت بكافة أنواعه ، مما أثقل كاهل الروح ، فأصبحت ترين تحته بشتى مرافقها . وفى وسط هذا العهد المظلم ، يبدو برجسون من وراء الأفق شخصية راحلة تنتسب إلى عهد مضى ؛ وسيظل اسمه آخر اسم عظيم لمع فى تاريخ الفكر الأوروبى . »[1].

أما الآن فقد أصبح برجسون ملكاً للتاريخ ؛ ولم يتبق لنا من تلك الحياة الخصبة العميقة سوى بضعة مؤلفات رئيسية أتينا على ذكرها خلال عرضنا لحياة الفيلسوف . ولكن هذه المؤلفات القليلة هى ثروة فلسفية ضخمة ستظل دائماً ينبوعاً حياً يرده روّاد المعرفة والباحثون عن الحقيقة . فلنضف إذن إلى قائمة مؤلفات برجسون كتاب « الطاقة الروحية » الذى ظهر سنة ١٩١٩ وهو يحوى مقالات وبحوثاً هامة للفيلسوف ، ثم كتابه المسمى بالديمومة والتآنى Durée et Simultaneité الذى ظهر سنة ١٩٢٢ وفيه يعرض لمناقشة نظرية أينشتين فى النسبية على ضوء فهمه لفكرة الزمان ؛ وأخيراً كتاب « الفكر والمتحرك » La Pensée et le Mouvant الذى ظهر سنة ١٩٣٤ ، وفيه ما يشبه « المقال فى المنهج » : إذ يعرض فيه برجسون لتطوره الروحى ، وقواعد منهجه الحدسى ، ويعيد نشر بحثه المعروف باسم المدخل إلى الميتافيزيقا . وسنحاول فيما يلى أن نقدم للقارئ خلاصة وافية لفلسفة برجسون ، بالرجوع إلى كل هذه الكتب والمقالات التى هى الينبوع الأصلى[2].

---

(١) Paul Valéry: Henri Bergson; in *Bergson*, Neuchâtel, 1943, p. 23.

(٢) نعنى بذلك أننا لن نلتجىء إلى المؤرخين والنقاد إلا بعد أن نكون قد استفسرنا برجسون نفسه ، فهو الأصل ، وهم الناقلون .

فلسفتـه

١ ـ المنهج الحدسى

لكل فلسفة عظيمة – كما قال شارل بيجى Ch. Péguy – زمانان : زمان أول هو زمان المنهج ، وزمان ثان هو زمان الميتافيزيقا (أو زمان المذهب) . فإذا قلنا عن الأفلاطونية إنها فلسفة الجدل، وعن الديكارتية إنها فلسفة النظام، وعن البرجسونية إنها فلسفة «الحدس» ، كانت نظرتنا إلى تلك الفلسفات الثلاث منصبة على زمان المنهج . وأما إذا قلنا إن الأفلاطونية هى فلسفة المثل ، والديكارتية هى فلسفة الجوهر ، والبرجسونية هى فلسفة «الديمومة» ، فقد نظرنا إلى تلك الفلسفات الثلاث من وجهة نظر الميتافيزيقا (أو المذهب) . ولكن مذهب أى فيلسوف لا ينفصل عن منهجه ؛ فما المذهب سوى المنهج مُطبقاً ، أو هو المنهج تحت محك التجربة . وإذن فقد يكون من الخطأ أن نتحدث عن «زمانين» ، لأننا هنا بصدد «زمان» واحد لا موضع فيه للفصل بين منهج ومذهب . وآية ذلك أننا ما نكاد نهم بالحديث عن منهج برجسون ، حتى نجد أننا قد أوغلنا فى صميم فلسفته . ولو أننا حاولنا أن نفصل منهج برجسون عن فلسفته ، لكنا كمن يحاول أن يعزل الحركة عن اللحن الموسيقى ، أو كمن يحاول أن ينتزع الزمان من صميم الحدث النفسى .

بيد أننا لن نستطيع أن نحدد منهج برجسون دون أن نعرض بادئ ذى بدء لوجهة نظره فى الفلسفة عموماً والميتافيزيقا خصوصاً . وهنا نجد أن دائرة العلم

(١) Cf. Ch. Péguy: *Note sur M. Bergson et la Philosophie Bergsonienne.*, 1935. p. 46

– فى نظر برجسون – هى دائرة الكمّ والامتداد والمكان ، بينما دائرة الفلسفة هى دائرة الكيف والتوتر والزمان . فالعلم هو معرفة مطلقة بالجامد l'inerte بينما الفلسفة هى معرفة مطلقة بالحىّ le vivant . ولكن مهما اختلف العلم والفلسفة فى الموضوع والمنهج ، فإنهما لابد أن يتلاقيا فى دائرة « التجربة »[1] . ومعنى هذا أنه لابد للفلسفة – مثلها فى ذلك كمثل العلم تماماً – من أن تعود إلى الواقع لكى تقوم بدراسة الظواهر . وليس أمعن فى الخطأ من تلك المذاهب العقلية التى تنتقل من التصوّرات concepts إلى الواقع ، بينما الواجب دائماً أن نمضى من الواقع إلى التصوّرات . وحسبنا أن نلقى نظرة سريعة على تلك المذاهب الميتافيزيقية السائدة ، حتى نتحقق من أنها ليست سوى تركيبات شامخة قوامها التلاعب اللفظى بالحدود والتصورات ، والحكم على الوجود ابتداء من طائفة قليلة من المبادىء والمقدمات . ولكن برجسون يرى أنه لا جدوى من كل تلك المذاهب التصورية التى تحيل الميتافيزيقا إلى مجرد براعة منطقية فى التلاعب بالمفهومات ومضاربة الأفكار بعضها ببعض . أما إذا أردنا للميتافيزيقا أن تكون مظهراً جدياً من مظاهر نشاطنا العقلى ، فلا بد لنا من أن نديرظهورنا لذلك « العقل التصورى » intelligence conceptuelle الذى يجعلنا بارعين فى التحدث عن كل شىء على سبيل الظن والتخمين ، لكى ننفذ إلى صميم الواقع بواسطة جهد حدسى effort intuitif قوامه قلب الاتجاه العادى لنشاطنا الفكرى العملى . والواقع أنه لا سبيل إلى تحصيل معرفة ميتافيزيقية حقيقية إلا بالعدول عن التصورات والالتجاء إلى « الحدس » . ومادام « التصور » فى أصله هو مجرد أداة للعمل أو الفعل ، لا للنظر أو المعرفة (كما سنرى فيما بعد) ، فإن من العبث أن نحاول معرفة الواقع عن طريق « التصورات » . وكل محاولة يراد بها فهم الوجود عن طريق طائفة من التصورات – والتصورات فى العادة آلية مكانية – لابد أن تفضى بنا إلى مذاهب ميتافيزيقية متهافتة قوامها تفسير الحياة والروح بالرجوع

---

(١) H. Bergson: *La Pensée et le Mouvant.*, Introduction (2e partie), p. 44.

إلى أداة ميكانيكية يستخدمها المرء للتصرف فى المادة . فالميتافيزيقا الحقيقية إذن إنما هى تلك التى تعدل عن كل براعة لفظية وكل نزعة تصورية ، لكى تقوم بعملية « انتباه » شاقة ، فيها تستغنى عن كافة الرموز ، لكى تمضى إلى « الأصل » l'original نفسه ، محاولة أن تنفذ إلى صميم حياته الباطنة . وعندئذ لابد أن تستحيل الميتافيزيقا الحقة إلى « تجريبية حقة » empirisme vrai فيها نقوم بضرب من « الفحص الروحى » auscultation spirituelle الذى نستطيع معه أن نحس بنبضات قلب الواقع ![1]

وإذا كان العالم إنما ينظر إلى الواقع نظرة ملؤها الاحتراس والتحرز ، فإن الفيلسوف لا يمكن أن ينظر إلى الواقع إلا نظرة صداقة وتعاطف . والسر فى ذلك إنما يرجع إلى أن العالم فى صراع دائم مع الطبيعة ، فهو مضطر إلى أن يطيع الطبيعة ويخضع لها (كما قال بيكون) حتى يتسنى له أن يسيطر عليها ويُخضعها لأمره . وأما الفيلسوف فإنه لا يطيع ولا يأمر ، بل هو يسعى دائماً إلى أن يصادق ويشارك ويتعاطف[2] . وهذا « التعاطف » sympathie فى الحقيقة هو ما يعنيه برجسون بالحدس ، إذ المعرفة الحدسية هى فى جوهرها معرفة مباشرة فيها تمزق حُجب الألفاظ وشباك الرموز ، لكى نغوص فى طيات الواقع ونمضى مباشرة إلى « باطن » الحقيقة . وإذا كان الناس قد ألفوا أن يستعينوا فى تفكيرهم بمفهومات « جاهزة » وتصورات « مُعدة » من ذى قبل ، فإن برجسون يريد — على حدّ تعبيره هو — أن « يُلبس » الواقع لباساً مناسباً يجىء مطابقاً له ، بدلا من أن يكتفى بفرض لباس « جاهز » عليه ! ومن هنا فإن برجسون يريد أن يحرر الفكر الفلسفى من عبودية « اللغة » ، وذلك بأن يلتجئ إلى الصور والتشبيهات — كما يفعل الشعراء — آملا من من وراء ذلك أن يتجاوز تلك

(١) Cf. H. Bergson: *La Pensée et le Mouvant.*, pp. 196-197.

(٢) *Ibid*, p. 139 (l'intuition philosophique).

الميتافيزيقا اللفظية التي تقوم على اللغة وحدها ، لكي ينفذ إلى طبيعة الأشياء الحية النابضة (١).

من هذا نرى أن للحدس وظيفة سلبية تتمثل أولا وبالذات في أنه يحول بيننا وبين تقبل الكثير من الآراء الفلسفية التقليدية . فالحدس هو تلك القوة المعارضة التي يعلو صوتها مردداً كلمة «لا» حينما نكون على شفا الوقوع تحت أسر اللغة ، أو أوهام الفكر الاجتماعي ، أو انحرافات الحياة العملية . وهنا يقترب « الحدس » الذي يتحدث عنه برجسون — من بعض الوجوه — مما سماه بسكال بالقلب : ذلك لأن « الحدس » هو الذي يهمس في آذاننا بكلمة « مستحيل » حينما نكون بإزاء أفكار قد اصطلح الناس على تقبلها واعتبارها علمية واضحة . وهو إذ يهمس بهذه الكلمة إنما يصدر عن تجربة باطنة قد تكون غامضة مبهمة ، ولكنها على كل حال تعبر عن تشككه في مدى صحة تلك الآراء المشهورة التي طالما تقبلناها دون فحص أو تمييز . والواقع أنه إذا كان من شأن « العقل » أن يثبت ويبرهن ، فإن من شأن «الحدس» (أو « القلب » فيما يرى بعض المفسرين) أن يدرك ويعرف. وما أكثر الأشياء التي نبرهن عليها دون أن نعرفها ، ولكن ما أكثر أيضاً تلك الأشياء التي نعرفها دون أن نستطيع البرهنة عليها ! فهل نقول إن الحدس معرفة وجدانية مباشرة ، وبذلك نوحد بين الحدس والقلب ؟

يبدو لنا هنا — على الرغم مما ذهب إليه بعض مفسري برجسون — أن للحدس طابعاً عقلياً قد لا يسمح لنا بأن نخلط بينه وبين القلب . فالمعرفة الحدسية ليست معرفة تلقائية تتم بدون مشقة ، وإنما هي معرفة مباشرة تستلزم الكثير من الجهود ، وتفترض الكثير من العمليات الذهنية . حقاً إن برجسون قد وسم تلك المعرفة بأنها « مباشرة » ، ولكن « المباشر » l'immédiat في نظره ليس

(١) Cf. J. La Croix: Une méthode de Purification, in *Bergson*, Neuchâtel, 1943, p. 200.

هو أيسر الأمور إدراكاً ، بل هو فى العادة ثمرة جهد متواصل فيه نزيح من أمام أعيننا تلك الحجب العديدة التى تغطيه[١] . وفضلا عن ذلك ، فإن من الخطأ الجسيم أن نقيم تعارضاً جوهرياً بين « المعرفة الحدسية » و « المعرفة الاستدلالية » connaissance discursive : لأن كلا منهما لا تنفصل عن الأخرى ولا يمكن أن تفهم فى استقلال عنها . وإذ كان قد وقع فى ظن البعض أن الحدس البرجسونى مضاد للعقل ، فإن من واجبنا أن نقول — على العكس من ذلك — إن هذا الحدس ليس « أدنى» من العقل . بل هو « أعلى » منه ، أو هو على الأصح « معرفة فائقة للعقل » supra-intellectuelle تسمو على كل ضرب من ضروب المعرفة الاستدلالية المحضة . ودليلنا على ذلك ما قاله برجسون نفسه من « أن المعرفة العلمية الدقيقة بالوقائع لهى الشرط الضرورى الذى لابد أن يسبق كل حدس ميتافيزيقى يكون من شأنه أن ينفذ إلى مبدأ تلك الوقائع . » حقاً إن الحدس عملية ذهنية أصيلة لا سبيل إلى إرجاعها إلى تلك المعرفة الجزئية الخارجية التى يحصلها عقلنا فى العادة عن الواقع باقتطاع بعض مناظر خارجية منه ، ولكن من الواجب أن نذكر أن هذه الطريقة فى إدراك الأشياء لم تعد طبيعية بالنسبة لنا فى الحالة الراهنة لتطورنا العقلى . ومن هنا فإنه لن يتسنى لنا أن ندرك الأشياء على هذا الوجه إلا إذا بدأنا أولا بالاستعداد لذلك عن طريق التحليل الدقيق البطىء لكافة الوثائق والمعلومات المتعلقة بموضوع دراستنا وإن مثل هذا الاستعداد العلمى ليصبح ضرورة ملحة على وجه الخصوص حينما نكون بصدد حقائق عامة معقدة ، كما هو الحال — مثلا — فى دراستنا لموضوع الحياة أو الغريزة أو التطور . . . إلخ[٢] . فالحدس البرجسونى هو طريقة عسيرة فى التفكير ، بل هو جهد شاق يستلزم استعداداً عقلياً سابقاً ؛ ومن هنا فقد حرص برجسون نفسه على أن يؤكد أن حدسه هو أقرب إلى « التفكير » réflexion

(١) Cf. H. Hoffding: *La Philosophie de Bergson*, p. 160 (lettre de Bergson).

(٢) Cf. A. Lalande: *Vocabulaire Philosophique*, au mot *Intuition*, 5e éd., 1947, p. 528.

منه إلى « العاطفة » sentiment .[١] وحسبنا أن نعود إلى سائر مؤلفات برجسون لكى نتحقق من أن كل بحث قام به قد كان وليد جهد كبير قوامه تحليل الوقائع ودراسة الظواهر ، توطئة للتوصل عن طريق حدس ميتافيزيقى صائب إلى نتائج يقينية قاطعة . ومثل هذا المنهج هو الذى حمل برجسون على أن يعمد إلى حل مشاكل الفلسفة واحدة بعد أخرى ، موجهاً اهتمامه إلى كل مشكلة جزئية على حدة ، بدلا من أن يحشد كل قضاياه الفلسفية فى مؤلف واحد ، كما فعل اسپنسر مثلا فى كتابه « المبادىء الأولى » . وهكذا نرى أنه إذا كانت فلسفة اسپنسر هى فلسفة تعميم وتركيب ، فإن فلسفة برجسون هى فلسفة تجزئة وتحليل وتعمق .

من هذا نرى أن برجسون لا يريد أن يدرس المشاكل الفلسفية دراسة عامة مجردة تقوم على مجموعة من المصادرات الأولية أو التعريفات الهندسية أو المبادئ التعسفية ، بل هو يريد أن يعرض لدراستها ابتداء من موضوعات معينة ومشاكل جزئية محددة ، وهذا ما فعله برجسون — مثلا — فى كتابه « المادة والذاكرة » حينما جعل من « الذاكرة » نقطة بدايته ، توطئة لحل مشكلة الصلة بين النفس والبدن . وهكذا بدأ برجسون بعلم النفس، فأخذ يدرس ظواهر الأفازيا aphasie (أو فقدان المقدرة على الكلام) حتى استطاع أن يبين لنا أن الذاكرة ليست مجرد وظيفة للدماغ ، ومن ثم أخذ يوسع من نطاق علم النفس حتى تأدت به الدراسة السيكولوجية إلى إثارة مشكلة العلاقة بين المادة والروح . وأما فى كتابه « التطور الخالق » فإننا نجده يعرض لدراسة تركيب العين عند الحيوانات الفقرية واللافقرية ، فضلا عن اهتمامه بدراسة مبدأ كارنو فى « انحلال الطاقة » ، محاولا أن يستخلص من هاتين الحقيقتين العلميتين (فى كل من المجال الحيوى والطبيعى) ما يترتب عليهما من نتائج ميتافيزيقية . وإذن فإن استخدام برجسون للمنهج الحدسى لا يعنى أنه قد توصل إلى نتائج لا يمكن التحقق من صحتها

(١) Cf. H. Bergson: *La Pensée et le Mouvant.*, Introduction, II., p. 95.

invérifiables ، بل لابد لنا دائماً أن نتذكر أن منهج برجسون إنما يقوم أولا وبالذات على « التجربة » ودراسة الوقائع ، وبالتالى ، فإنه لا يتعارض مطلقاً مع العلم والمنهج التجريبي . وعلى الرغم من أن برجسون قد وسع من نطاق « التجربة » فإن أحداً لا يستطيع أن يزعم أن النتائج التى توصل إليها لا تقبل المراجعة أو أنها مجرد « حدوس » لا يمكن لأى فرد أن يتحقق من صحتها[١].

ولكن لماذا وقع فى ظن البعض أن برجسون قد انتقص من شأن العلم أو أنه قد نصب نفسه معادياً للمعرفة العلمية ؟ الواقع أننا هنا بصدد دعوى لا سند لها ، إن لم نقل بصدد أسطورة لا أساس لها . حقاً إن برجسون لم ينزل العلم منزلة خاصة يستلزم معها أن نستبعد لحسابه سائر مرافق الحضارة البشرية ، ولكنه قد وضع العلم على قدم المساواة مع الفلسفة والفن والأخلاق ؛ بل هو قد جعل من دقة المعرفة العلمية ووضوحها نموذجاً للمعرفة الفلسفية نفسها . وقد سبق لنا أن رأينا أن برجسون قد فرّق بين العلم والفلسفة موضوعاً ومنهجاً بأن جعل موضوع العلم هو المادة ومنهجها هو التحليل l'analyse ، بينما ذهب إلى أن موضوع الفلسفة هو الروح ومنهجها هو الحدس l'intuition . فالخلط بين الفلسفة والعلم هو خلط بين الروح والمادة ، أو بين الحدس والتحليل ، ولكنّ التحليل — كما سنرى فيما بعد — عملية تنصب على الساكن — أو غير المتحرك l'immobile ، بينما الحدس من شأنه أن ينفذ إلى صميم الحركة أو التحرك la mobilité ، فهو أداتنا فى إدراك الديمومة [٢] . وتبعاً لذلك فقد ذهب برجسون إلى أننا قد نستطيع أن ننتقل من الحدس إلى التحليل ، ولكننا لن نستطيع أن ننتقل من التحليل إلى الحدس . والتحليل إنما يتعلق بالجامد والثابت والكمى ، فإذا حاول العلم أن يقيس الحركة أبطلها ، وإذا أراد أن يحلل الحياة أحالها إلى مادة جامدة . وعلى العكس من ذلك نجد أن الشعور الإنسانى العادى يستطيع أن يدرك الحركة فى ذاتها ،

(١) Cf. J. Chevalier: *Bergson.*, Paris, Plon, nouv. éd., 1926, pp. 109-110.

(٢) H. Bergson: *La Pensée et le Mouvant*; (Introduction à la Métaphysique), p. 202.

أعنى فى صميم حقيقتها الباطنة المجسمة concrète التى هى كيف محض ، مستغنياً عن كافة الرموز المكانية التى يضعها العلم فاصلا بيننا وبين الواقع . وإذا كان العالم كثيراً ما ينزع إلى القضاء على الحركة ، فذلك لأنه ينظر إليها « من الخارج ». وأما الشعور العادى فإنه يدرك الحركة ، لأنه ينظر إليها « من الداخل ». ومعنى هذا أن العلم إذ ينظر من الخارج ، فإنه لا يرى إلا « خارج » le dedans الأشياء ، وأما الشعور أو الوعى فإنه يدرك الأشياء « من الباطن » ، وهو لهذا يرى « باطن » le dedan الأشياء ، إن لم نقل روحها[1] .

وهكذا يفرق برجسون بين ضربين من المعرفة : معرفة تدور حول الشيء ، ومعرفة تنفذ إلى باطن الشيء . والمعرفة الأولى تتوقف على وجهة النظر التى نتخذها ، أى الموضع الذى ننظر منه ، والرموز التى نستعين بها فى التعبير عن الشيء المدرك ؛ بينما المعرفة الثانية لا تتوقف على أية وجهة نظر ، ولا تستند إلى أدنى رمز . وإذا كانت المعرفة الأولى لابد أن تتوقف عند ما هو « نسبى » relatif فإن من شأن المعرفة الثانية — حينما تكون ممكنة — أن تصل إلى إدراك « المطلق » l'absolu. ويسوق برجسون هنا عدة أمثلة لبيان الفارق بين هذين الضربين من المعرفة فيقول إن معرفتنا بشخص ما لا بد أن تظل « نسبية » طالما اقتصرنا على النظر إليه « من الخارج » ، أعنى من خلال « الرموز » العديدة التى تعبر عنه كأفعاله وحركاته وأقواله وما إلى ذلك . فالوصف والتحليل والتأريخ إنما هى محاولات خارجية لاتؤدى بنا إلا إلى معرفة نسبية . وأما إذا أردنا أن نصل إلى معرفة « مطلقة » ، فلابد لنا من أن ننفذ إلى « باطن » ذلك الشخص الذى نريد معرفته (عن طريق الحب مثلا) ، وعندئذ قد نستطيع أن ندرك ما يكوّن صميم وجوده ، وعين ماهيته ، وما هو فى غير حاجة إلى رموز . وهكذا الحال أيضاً بالنسبة إلى المدينة التى نريد أن نعرفها ، أو بالنسبة إلى الحركة التى نريد أن ندركها ، أو بالنسبة إلى القصيدة التى نريد أن نفهمها. بل إننا إذا قمنا بأدنى

---

(١) Cf. J. Chevalier: *Bergson*, nouvelle édition, 1926, Plon, p. 77.

فعل من أفعالنا العادية — وليكن مثلا حركة رفع الذراع إلى أعلى — فإننا نحقق حركة ندركها «من الباطن » إدراكاً بسيطاً ؛ ولكن هذه الحركة نفسها — حينما ينظر إليها الآخرون من الخارج — تمثل عملية معقدة انتقل فيها الذراع من نقطة إلى أخرى ، ثم من هذه النقطة الجديدة إلى غيرها وهلم جرّا . ومعنى هذا أن معرفة أى شىء « من الباطن » هى بالضرورة معرفة بسيطة تنصب على هذا الشىء باعتباره « مطلقاً » ، بينما معرفة الشىء « من الخارج » هى معرفة نسبية قوامها التحليل والتجزئة ، فهى بالضرورة معرفة تقريبية لا يمكن أن تستغنى عن الرموز. وهذا ما يعنيه برجسون حينما يقول إن «المطلق » ينكشف بالحدس، بينما التحليل لا يدرك إلا ما هو نسبى [١] .

ولكن هل يكون معنى هذا أن « العلم » — فى نظر برجسون — لا يدرك إلا « النسبى »، بينما الميتافيزيقا وحدها هى التى تدرك « المطلق » ؟ هذا ما قد يوحى به « ظاهر » بعض النصوص أحياناً ، خصوصاً فى « المدخل إلى الميتافيزيقا » ؛ ولكن برجسون نفسه قد تكفل بإزالة سائر الشبهات فى هذا الصدد فحاول أن يبين لنا أن « معرفة المطلق » ميسرة للعلم والميتافيزيقا معاً ، كل فى مجاله الخاص . فالعلم والميتافيزيقا — على الرغم من اختلافهما فى الموضوع والمنهج — من شأنهما أن ينفذا إلى أعماق الواقع فيصلا بنا إلى قرارة الأشياء . وفى هذا الصدد يأبى برجسون أن يأخذ بنظرية كنت Kant فى نسبية المعرفة واستحالة الوصول إلى المطلق ؛ بل هو يقرر أنه حتى إذا كانت معرفتنا للواقع « محدودة » limitée ، فإنها ليست « نسبية » relative ؛ فضلا عن أن هذا «الحد» نفسه لابد أن يتقهقر باستمرار كلما اتسعت دائرة احتكاكنا بالواقع [٢].

ولكن بينما يقول برجسون فى « التطور الخالق » : إن موضوع العلم الوضعى — فى الواقع — لا ينحصر فى الكشف عن قرارة الأشياء ، بل فى تجهيزنا بخير الوسائل

---

(١) H. Bergson: *La Pensée et le Mouvant*, pp. 177-182.

(٢) A. Lalande: *Vocabulaire Philosophique*, art. Inconnaissable, 5e éd., p. 473.

للتأثير فيها والسيطرة عليها »(١)؛ وبينما يقرر فى هذا المؤلف نفسه « أننا مضطرون إلى أن نضع المشاكل واحدة بعد الأخرى — فى عبارات مؤقتة — بحيث يكون فى الوسع أن يُصحح حل كل مشكلة بحل غيرها من المشاكل التالية ، وبهذا المعنى يكون العلم — فى جملته — نسبياً بالقياس إلى النظام العرضى l'ordre contingent الذى وُضعتْ فيه المشاكل واحدة بعد الأخرى »، نراه يعود فيقرر خصوصاً فى كتابه الأخير « الفكر و المتحرك » أن العلم يكشف عن قرارة الواقع le fond du réel وأن ثمة « مطلقاً » un absolu يصل إلى إدراكه هو « المادة »(٢). فهل نقول إن برجسون قد وقع فى تناقض، أم هل نقرر أنه قد عدل من موقفه نحو العلم؟ هنا قد يكون من السهل أن نتهم برجسون بالتناقض ، ولكن نظرة فاحصة يلقيها المرء على الاتجاه العام للفلسفة البرجسونية قد تكون كافية لإزالة مثل هذا التناقض . ألم يقل برجسون « إننا فى المطلق نوجد ونتحرك ونحيا » ؟ إذن فما نصل إليه عن طريق الترقى التدريجى المشترك للعلم والفلسفة معاً ، إنما هو الوجود نفسه(٣) . ومعنى هذا أن كلا من الفلسفة والعلم إنما يلمس « المطلق » فى ناحية : فالعلم يلمسه فى جانب المادة ، والفلسفة تلمسه فى جانب الروح ؛ ولما كانت الصلة وثيقة بين المادة والروح ، فإن العلم والفلسفة لا يفترقان ، بل لابد من أن يُخصب الواحد منهما الآخر(٤) . وهكذا يتبين لنا أن ليس ثمة تعارض بين العلم والفلسفة ، ما دامت « التجربة » هى حلقة الاتصال بينهما وما دامت كل تجربة دقيقة ناجعة لا بد أن تكون بمثابة « معرفة مطلقة » . فإذا أردنا مع ذلك أن نقيم ضرباً من التمايز بين العلم والفلسفة ، فلنقل إن موضوع العلم هو « الوجود المادى » وموضوع الفلسفة هو « الوجود الروحى » ، ولكن حذار من أن نظن أننا هنا بصدد ضربين متمايزين من المعرفة .

---

(١) H. Bergson: *L'Evolution Créatrice.*, Paris, Alcan, 38e éd., p. 101.

(٢) Cf. F. Challaye: *Bergson*, nouvelle édition, Paris, Melliottée, 1929, p. 227.

(٣) H. Bergson: *La Pensée et le Mouvant*, Introduction, II., p. 33-36.

(٤) H. Bergson: *L'Evolution Créatrice*, p. 217.

La Pensée et le Mouvant.", p. 44.

بيد أننا إذا نظرنا إلى أداة العلم فى المعرفة ، وجدنا أن المنهج العلمى القائم على الملاحظة والتجربة يفترض بالضرورة ملكة تنحصر مهمتها فى التجريد والتعميم والحكم والاستدلال ، ألا وهى ملكة « العقل » l'intelligence فالعقل هو الامتداد الطبيعى لحواسنا ، ولهذا فإن موضوعه الأول هو « المادة » الجامدة . ولما كانت ضرورات الحياة قد اقتضت من الإنسان أن يعمل على التحكم فى الظواهر المادية ، فقد وجد الإنسان نفسه مضطراً إلى أن يستخدم جهازه العضوى — بما فيه من آلات طبيعية — مضافاً إليه آلات صناعية أخرى اخترعها اختراعاً ، لمواجهة ضرورات الفعل . والعقل — كما سنرى فيما بعد — إنما هو تلك القوة الطبيعية التى استعان بها الإنسان فى صناعة آلات غير عضوية استخدمها فى السيطرة على المادة ، والتحكم فى الطبيعة . ولو أننا أمعنا النظر فى العقل والمادة ، لتبين لنا أن بينهما « تناظراً » symétrie و « توافقاً » concordance و « تجاوباً » correspondance ، مرجعه إلى أن طبيعة العقل قد تكيفت مع المادة نتيجة لاحتكاكه المتواصل بها . وإذن فإن العلم من صنع العقل ، ما دامت مهمة العقل تنحصر فى تكييف الإنسان مع ظروف حياته ، وإمداده بالوسائل اللازمة للتأثير فى الطبيعة . ومن هنا يمكننا أن نقول إنه مهما استرسل العلم فى « النظر » ، فإن ما يرمى إليه فى نهاية الأمر إنما هو المنفعة العملية . ومعنى هذا أن العقل مجعول للعمل l'action والعمل هو غاية العلم ، ما دامت مهمة العلم إنما تنحصر فى توسيع رقعة تأثيرنا على الأشياء . ولما كان الفعل — على حد تعبير برجسون — هو مما لا يمكن أن يتحرك فى نطاق ما ليس بواقعى l'irréel فإن من غير الممكن للعلم أن يتطور خارج نطاق الواقع hors du réel . وأما حينما يحصر العلم نفسه فى دائرته المشروعة (أعنى دائرة الواقع المادى) ، فإنه لابد من أن يلمس « المطلق » فى جانب منه ، وبالتالى لابد أن يكشف لنا عن الوجود الحقيقى [1] .

---

(١) H. Bergson: *Matière et Mémoire*, 20e éd., 1925, Avant-Propos, pp. XII-XIII

من هذا نرى أن لدى برجسون نزعة « عملية » pragmatisme تتمثل فى قوله بأن العقل بطبيعته منصرف إلى العمل le faire ، وأن كل نشاط مستند إلى آلات صناعية ، متجه إلى غايات الحياة العملية . — ولكن ربما كان من الخطأ الجسيم أن نخلط بين قول برجسون « بالفعل » وبين نظرية وليم جيمس فى « البرجماتزم » ، فإن برجسون لا يسلم بنزعة مضادة للعقل ، بل هو يقرر أن العقل يدرك — فى نطاق المادة — لا الظواهر فقط ، بل ماهية الأشياء أيضاً . وهو هنا ينفصل عن الفلسفة العملية وعن سائر النزعات الظاهرية phénoménisme التى دعا إليها كنت والوضعيون من بعده ، لأنه ينسب إلى العقل (فى نطاق ما هو مادى أو جسمى corporel) القدرة على إدراك الماهية . ولما كان « العمل » هو الذى يُعيِّن مباشرة تلك الصورة التى يتخذها العقل ، والعمل يقتضى التحليل والتجزئة والقسمة المكانية ، فإن العقل بطبيعته تحليلى ، أعنى أن لديه القدرة على تجزئة كل نظام système لكى يعود من بعد فيركبه على شكل قانون loi . وإذن فإن الميزة الأولى للعقل هى الوضوح والقدرة على التمييز والاتجاه إلى التحليل وهذا ما يجعل المعرفة العلمية معرفة واضحة متميزة مطبوعة دائماً بطابع الدقة précision.

بيد أن هذا الطابع العملى الذى تتسم به وظائفنا العقلية ، كثيراً ما تتولد عنه عادات خاصة تحاول أن ترقى إلى مجال « النظر » فتخلق مشاكل وهمية لا مضمون لها ولا طائل تحتها ، وما مهمة الميتافيزيقا سوى أن تعمل على تبديد تلك الظلمات المصطنعة بأن تساعدنا على التحرر من شروط العمل النافع ، من أجل استجماع ذواتنا باعتبارنا طاقة روحية محضة[1] . ومعنى هذا أن برجسون يريد للميتافيزيقا أن تسمو بنا فوق تلك النزعة العملية التى يتصف بها عقلنا ، لكى تنفذ بنا إلى نطاق « الروح » l'esprit الذى نحن فى العادة منصرفون عنه إلى المادة . والواقع أن ضرورات الحياة العملية هى التى تصرفنا فى العادة عن النظر إلى الروح والارتداد إلى الذات ، والتأمل فى حياتنا الباطنة ؛ بل ربما كان من المفيد لكائن

(١) H. Bergson : *Matière et Mémoire*, 20 éd., 1925, Avant - Propos, pp. XII — XIII

قد قضى عليه أن يخرج دائماً عن ذاته لكى يحقق فعله فى العالم المادى ، أن يكون على جهل بذاته بعض الشىء . حقاً إن مصلحة الفعل قد تقتضى منا أن نفكر فيما سنفعل ، وأن نفهم ما فعلنا ، وأن نتصور ما كان يمكن أن نفعل ؛ ولكننا عندئذ إنما ننظر إلى ذاتنا وهى متأهبة لتشكيل المادة والتأثير فيها ، فلا نرى ذاتنا إلا وهى متشكلة بطبيعة العمل الذى ستقوم به ، متكيفة مع الموقف المعين الذى تجد نفسها بإزائه . وأما المعرفة الروحية التى فيها نرى الذات على حقيقتها مجردة من كل نزعة عملية فهى معرفة خطيرة قد تصرفنا عن غرضنا الأصلى فى الحياة . وإذن فإن الطبيعة نفسها هى التى تصرف الروح عن الروح ، لكى تحول نظرها دائماً نحو المادة . ولكن مهمة الميتافيزيقا — على وجه التحديد — إنما تنحصر فى قلب هذا الاتجاه الطبيعى ، وصعود ذلك المنحدر الذى اعتاد العقل أن يهبطه فى طريقه إلى المادة . وإذا كان برجسون قد دعا إلى « الحدس » فذلك لأنه قد تحقق من أننا نستطيع عن طريقه أن نقوم بتلك العملية الشاقة التى فيها ترتد النفس إلى ذاتها ، وتنعكس على حياتها الباطنة ، محاولة أن تدرك ديمومتها ، وأن تتعمق حياتها الباطنة ، وأن تنفذ إلى صميم كيانها الروحى . وبهذا المعنى يقول برجسون إن الوظيفة الرئيسية للحدس إنما تتمثل فى هذا العيان المباشر للروح بالروح [١] .

حقاً إن الإنسان بطبيعته « صانع » homo faber ؛ ومثل هذه « النظرة الحدسية » قد تحول انتباهه عما هو نافع عملياً ؛ لكى تركزه فى شىء قد يبدو أنه لا فائدة منه عملياً ؛ ولكن الفلسفة ليست فى واقع الأمر سوى هذا التحول نفسه . فالفلسفة هى خروج عن عاداتنا العملية ، وتحويل لانتباهنا عن وظيفته النفعية ، وارتفاع بالإنسان فوق موقفه الإنسانى [٢] . وإذا كان العقل الإنسانى قد دأب على أن يجعل من « النظر » ذريعة « للعمل » ، فإن الفلسفة تريد

---

(١) ارجع إلى النص الثانى من مختاراتنا
(Cf. Bergson: La Pensée et le Mouvant, p. 42)

(٢) *L'Evolution Créatrice*, p. 323. & *La Pensée et le Mouvant* p. 51, p. 214, p. 225.

أن تجعل من « النظر » غاية فى ذاته ولذاته . وليس فى استطاعة العقل أن « يتعقل » ذاته إلا إذا خرج على تلك العادات الآلية التى اكتسبها باحتكاكه المستمر مع المادة . ولكن هيهات للعقل أن يحطم عادات تكيف معها وتكيفت معه ، حتى أصبح بينهما من الانسجام مثل ما بين الصانع ومادته ، أو مابين الفنان وعمله الفنى . فلابد إذن للحدس من أن يجىء فيحررنا من تلك العادات العقلية التى فرضتها علينا — كما سبق لنا القول — ضرورات الفعل . وعندئذ قد يكون فى استطاعة فكرنا أن ينفذ إلى باطن الوجود ، بدلا من أن يكتفى بتشكيل المادة ومحاولة التأثير على الأشياء . وهكذا تصبح الفلسفة عبارة عن جهد حدسى فيه نحاول أن نضع ذواتنا فى صميم الموضوع المراد معرفته ، آملين من وراء ذلك أن نصل يوماً إلى الاندماج فى « الكل » نفسه ! .[١]

ولكن من الخطأ أن نتوهم أن للحدس طابعاً سرياً ، فإن الحدس لابد أن يجد نفسه مضطراً — فى خاتمة المطاف — إلى أن يعبر عن نفسه بألفاظ وعبارات[٢] . حقاً إن الحدس — فى صميمه — استغناء عن الرموز ، وإدراك مباشر للواقع ، فهو ليس فى حاجة إلى أى تعبير أو ترجمة أو تصوير رمزى ؛ ولكن الفيلسوف مضطر إلى أن يستعمل لغة العقل — فى التعبير عن حدسه — ما دام العقل وحده هو الذى يملك لغة . وعلى ذلك فإن الميتافيزيقا لابد من أن تجد نفسها مضطرة إلى استعمال لغة العقل التى طالما ودّت لو أنها استطاعت أن تستغنى عنها نهائياً ! ولكن الميتافيزيقا الحدسية لن تعود مطلقاً إلى تلك التصورات الجامدة « الجاهزة » التى ألف العقليون أن يستعينوا بها فى تركيب مذاهبهم الشامخة ، بل هى ستحاول بلا ريب أن تخلق تصورات جديدة يكون لها من السيولة والمرونة والحركة ما يجعلها قادرة على أن تتابع الحدس فى سيولته ومرونته وحركته المستمرة . بل إن الميتافيزيقا لتحاول أحياناً أن تستغنى عن التصورات ، فتعمد إلى التعبير عن حدوسها بالصور والتشبيهات . وهذا هو السبب فى التجاء برجسون دائماً أبداً إلى « الصور »

(١) Cf. Challaye: *Bergson.*, nouvelle édition, 1929, II, pp. 58-61.

(٢) H. Bergson: *La Pensée et le Mouvant,* pp. 32-42, pp. 213-224.

images ، مما حدا بالبعض إلى التقريب بينه وبين أفلوطين ، خصوصاً وأن برجسون نفسه قد اهتم بدراسة بعض « تاسوعات » أفلوطين ، مما قد يحملنا على الظن بأنه لا يستبعد أن تكون الصور الأفلوطينية قد أثرت إلى حدّ ما فى الصور البرجسونية (١) . ومهما يكن من شيء ، فإن « الحدس » و « الصورة » عند كل من أفلوطين وبرجسون متلازمان ؛ وذلك لأنه لاسبيل إلى تحاشى الوقوع فى خطأ تقسيم الواقع إلى أقسام مصطنعة تطابق اتجاهات أفعالنا ، إلا بالاستغناء عن التصورات المكانية الجامدة ، والالتجاء إلى التشبيهات الدقيقة الحية . فالتشبيهات والاستعارات هنا إنما توحى بما لا سبيل إلى التعبير عنه . وهى ليست تهرباً فيه نلتجىء إلى « اللف والدوران » ، بل هى عبارة عن «لغة ملموسة » بها نمضى مباشرة إلى الغرض المراد الوصول إليه . وكثيراً ما يخيل إلينا أن « الأفكار المجردة » تعبر عن معان فلسفية واضحة ، بينما لا تتضمن التشبيهات والصور سوى معان غامضة غير متميزة ؛ ولكن الحق أن « اللغة المصورة » langage imagé كثيراً ما تكون أصدق تعبيراً عن الواقع من تلك « اللغة المجردة » . ولو أننا نظرنا على الخصوص إلى « العالم الروحى » لتحققنا من أن « الصورة » هنا ، حينما تكون غنية بالإيحاء ، فإنها قد تمدنا بعيان مباشر ، بينما قد تتركنا « الفكرة المجردة » بإزاء تشبيه لا يدل على شيء ، نظراً لأنها مجرد « تصور » جامد قد صدر عن أصل مكانى (٢) .

وحينما تلتجىء الفلسفة إلى مثل تلك « الأفكار المجردة » فى حلّ مشكلاتها فإنها لا تتقدم قيد أنملة ، بل تظل أسيرة لأوهام اللغة التى كثيراً ما تصور لنا أن فى الواقع من التقسيمات بقدر ما فى عقلنا من تصورات ؛ وهذا ما فعله أفلاطون — مثلا — حينما حاول أن يحل مشكلة خلود النفس بقوله إن النفس جوهر بسيط ، والبسيط لا ينحل ، إذن فالنفس خالدة ؛ بل هذا ما كان يفعله قدماء

(١) Cf. E. Bréhier: *Images Plotiniennes et Images Bergsoniennes*; in *Etudes Begsoniennes.*, Volume II., 1949, pp. 107-128.

(٢) *La Pensée et le Mouvant*, P. 4 p. 42.

اليونان فى تصوّرهم للطبيعة ، إذ كانوا يحاولون أن يركبوا العالم بمجموعة من « التصورات » ، فكانوا يؤلفون النظريات الكونية بعناصر لغوية كاليابس والرطب والثقيل والخفيف ، والأسفل والأعلى . . . الخ . وأما إذا أردنا — على العكس من ذلك — أن نحقق فى عالم الفلسفة تقدماً حقيقياً وكسباً ملموساً ، فإن من واجبنا عندئذ أن نقلع عن حلّ المشكلات الميتافيزيقية بالمزج بين التصورات ، لكى نعود إلى « التجربة » نفسها ، محاولين أن نقوم بدراسة « الوقائع » لاستخلاص مضمونها الميتافيزيقى . فإذا ما كان علينا مثلا أن نحل مشكلة خلود النفس قصدنا إلى الوقائع الجزئية نستفتيها فى أمر العلاقة بين النفس والبدن ؛ وهنا قد نتحقق من أن جزءاً ضئيلا فقط من حياتنا الشعورية هو وحده المشروط بالمخ أو الدماغ ، فنستنتج من ذلك أن فناء المخ لا يستتبعه بالضرورة القضاء التام على الحياة الواعية [1] . حقاً إن مثل هذه الطريقة فى حل المشكلات الميتافيزيقية قد لا تلائم العقول التركيبية التى تعشق التأليف بين التصورات وتتفنن فى وضع أجمل النظريات ، ولكن إذا أريد للميتافيزيقا ألا تكون مجرد سحب متطايرة فى الهواء لا تلبث الوقائع أن تبددها كما يتبدد الضباب تحت وهج الشمس ، فلابد لها من أن تحاكى العلم فى دقته ووضوحه ، كما لابد لها من أن تقيم حدسها دائماً على التجربة . — وهكذا نرانا مضطرين إلى أن نعود فنقول إن الفلسفة البرجسونية هى « تجريبية » أكثر مما هى « حدسية » ؛ أو بعبارة أصح ، ليست هذه الفلسفة « حدسية » إلا لأن « الحدس » هو صميم كل تجربة . والحق أن منهج الحدس عند برجسون إنما يعنى أولا وبالذات أنه لا يمكن أن تكون ثمة معرفة بدون « معطيات » données ، فليس للمعرفة من قيمة نظرية إلا بقدر ما تحاول أن تمدنا بشعور دقيق وفهم عميق للمعطيات الماثلة أمامنا ، حتى نتمكن من أن ننفذ إلى صميم مضمونها ، بدلا من أن نقتصر على الاستعانة بالتصورات المختزنة فى اللغة من أجل تركيب معرفة مكافئة للواقع ، فلا نتوصل

(١) Cf. H. Bergson: *La Pensée et le Mouvant*, Introduction, II., p. 46.

إلا إلى نظريات تقريبية مبتذلة ، وآراء نسبية كل قيمتها إنما تنحصر فى ملاءمتها للحياة العملية والاجتماعية (١) . ومن هنا فإن برجسون — كما سبق لنا القول — هو أبعد ما يكون عن معاداة العلم ، لأنه قد دعا الفلسفة نفسها إلى الأخذ بالتجربة ، والتماس الدقة العلمية ، والعمل على مساعدة العلم فى مضمار التقدم . وقد كرس برجسون نفسه جانباً كبيراً من جهوده لدراسة الحقائق العملية ، ومقارنة النتائج المختلفة للتجارب العلمية ، فجاءت مؤلفاته حافلة بالدراسات الدقيقة والبحوث العميقة كما يظهر من ملاحظاته العديدة فى الرياضيات والطبيعة وعلم الحياة وما إلى ذلك . . . وإذا كان برجسون قد حمل أحياناً على بعض النزعات العلمية المتطرفة scientisme ، فذلك لأنه قد لاحظ أن هذه النزعات لا تكاد تمت بصلة إلى العلم ، بل هى فى صميمها مجرد ميتافيزيقا زائفة تخدع الكثيرين تحت ستار العلم . وهذه الميتافيزيقا الكاذبة هى التى كثيراً ما تدخلت بين العلماء وبين الوقائع ، فحالت بينهم وبين رؤية تلك الوقائع على حقيقتها ، كما حاول برجسون أن يبين فى دراسته لظاهرة جزئية محدودة هى ظاهرة الأفازيا (٢).

وعلى كل حال ، فإن الفلسفة البرجسونية هى فى صميمها ردّ فعل ضدّ المذاهب اللاأدرية agnosticisme التى تنادى بنسبية المعرفة ، أو باستحالة العلم والميتافيزيقا . وهى إذا كانت قد دعت إلى الحدس ، فذلك لأنها قد وجدت أننا لن نستطيع أن ندرك الروح إلا عن طريق ذلك « العيان العقلى » . وأما « المادة » فإن العلم مُيسر لإدراكها بوسائله الخاصة ، مادام فى استطاعة العقل أن يقدم لنا معرفة مطلقة عن العالم المادى . وهكذا نرى أن الوجود بأسره — فى نظر برجسون — مفتوح أمام الفكر البشرى : إذ نحن ندرك المادة عن طريق العلم ، ونعرف الأشياء بالإدراك المحض perception pure ، وننفذ إلى صميم ذواتنا

---

(١) L. Husson: *L'Intellectualisme de Bergson.* , P.U.F., Paris, 1947, pp. 179-180.

(٢) Cf. H. Bergson: *La Pensée et le Mouvant.* , Introduction, II., p. 71.

عن طريق الحدس . ومعنى هذا أننا فى احتكاك مستمر مع « المطلق » : ما دمنا بالإدراك المحض نشارك فى مجموع الطبيعة فندرك « مطلقاً » هو العالم الخارجى ، وبالحدس نشارك فى حياة تلك الذات العميقة التى هى صميم وجودنا فندرك « مطلقاً » آخر هو الروح . ونظرية الإدراك المحض فى « المادة والذاكرة » تجعلنا نشارك فى الطبيعة ، فندرك الأشياء ، لا فى ذواتنا ، بل فى ذاتها ، وكأنما قد استطعنا أن ننفذ إلى باطن تلك الأشياء . وسواء أكانت أداتنا فى المعرفة هى الإدراك المحض ، أم العقل ، أم الغريزة ، أم الحدس ، فإننا لابد واصلون — فى كل حالة من هذه الحالات — إلى معرفة بالمطلق[1] . ولكن للحدس ميزة لا تشاركه فيها أية ملكة أخرى : لأن الحدس وحده هو تلك « التجربة الميتافيزيقية» التى فيها تنكشف لنا ذواتنا ، فندرك « المطلق » فى صميم نفوسنا . والواقع أن « الشعور بالذات » هو تجربة ميتافيزيقية أولية فيها ننفذ إلى باطن الكون فى عين اللحظة التى فيها ننفذ إلى ذواتنا[2] . فنحن هنا بصدد تجربة لا يمكن أن تكون ذات طابع « انفصالى » ، لأننا حينما نتعمق مالدينا من تجربة عن ذواتنا فهنالك لابد أن نحصل تجربة باطنة عن الواقع بأكمله . وهذا هو الحال مثلا فى « التجربة الجمالية » "expérience "esthétique التى فيها يكشف لنا الفن عن باطن الأشياء ، فيضعنا وجهاً لوجه أمام ذاتيتها الحقيقية ، كما هو الحال أيضا فى « الحب » الذى يكشف لنا عن أعماق شخص آخر فيسمح لنا بأن ننفذ إلى صميم حياته الدفينة الباطنة ، أو كما هو الحال فى « التجربة الصوفية » التى فيها تنكشف لنا القدرة الإلهية نفسها فتسمح لنا بأن نشارك فى فعل الخلق .

ولكن لماذا ذهب برجسون إلى أن « الحدس » هو المنهج الميتافيزيقى الأوحد أو هو « التجربة الميتافيزيقية » الجوهرية ؟ هنا يقول برجسون إن الفلاسفة القدامى كانوا يريدون دائماً أن يقهروا « الصيرورة » ، وأن يتغلبوا على « التغير » ،

---

(١) Cf. Jean Wahl: *Traité de Métaphysique*, Paris, Payot, 1953., pp. 439-440.

(٢) Cf. L. Lavelle: *Le Moi et son Destin* , Paris, Aubier, 1936, pp. 25-26.

فلم يكونوا يرون فى « الفعل » سوى مجرد « نظر ناقص » ، ولم يكونوا يعدون « الزمان » سوى مجرد صورة ناقصة متحركة للأزلية الثابتة ، ولم تكن « النفس » عندهم سوى هبوط للمثال chute de l'idée (أو الصورة) . والسبب فى كل هذه التصورات الخاطئة أنهم كانوا يفترضون دائماً أن فى « الساكن » أكثر ما فى « المتحرك » ، وأن المرء ينتقل من الساكن إلى المتحرك ، كما ينتقل من الكامل إلى الناقص . ولكن التجربة تظهرنا على أن الوجود تغير محض وصيرورة مستمرة وحركة دائبة : فليس هناك أشياء بل مجرد أفعال ، وليس هناك حالات بل حركات . وليس من شأن الفلسفة أن تفسر التغير بجوهر ثابت ، أو أن تعلل الحركة بمحرك ساكن ، بل إن مهمتها تنحصر فى النفاذ إلى صميم الصيرورة الكونية ، حتى تدرك عن طريق الحدس (الذى هو فى جوهره إدراك للواقع من الباطن ، أو تعاطف عقلى مع الديمومة الشاملة) كيف تصبح الأشياء ما هى . وإذن فإن الفلسفة — على حد تعبير برجسون نفسه — ليست مجرد ارتداد للذهن على ذاته ، وإنما هى أيضاً تعمق للصيرورة على العموم . والميتافيزيقا بهذا المعنى إن هى إلا تجربة الزمان الخالق أو « الديمومة المبدعة » la durée créatrice [1].

حقاً إن الفلسفة البرجسونية فى أصلها هى مجرد محاولة من أجل إدراك الحقيقة فى صميم تيار حياتنا الباطنة ، والكشف عن معنى « الديمومة » على نحو ما نحياها فى صميم نفوسنا ، ولكننا حينما نهبط إلى « باطن » ذواتنا ، بل حينما ننفذ إلى أعمق أعماق نفوسنا ، فهنالك لابد من أن تعود بنا دفعة الحياة الباطنة إلى « السطح » من جديد ! وعندئذ سرعان ما نتحقق من أن تعمقنا لحياتنا الباطنة لابد أن ينفذ بنا إلى باطن المادة ، والحياة ، والوجود الخارجى على العموم . والواقع أن الشعور الإنسانى لا يحيا فى عزلة بعيداً عن شتى مظاهر الوعى والحياة فى الوجود ، كما أن الإنسان ليس بمثابة طفل صغير قد أنزل به العقاب فكان عليه أن يظل واقفاً وحده فى ركن من أركان الطبيعة ؛ بل ربما كان فى استطاعتنا أن نقول إن المادة والحياة

(١) Cf. H. Bergson: *L'Evolution Créatrice*, pp. 290-291., & pp. 398-399.

اللتين تملآن العالم كائنتان فينا نحن أيضاً ، والقوى العديدة التى تعمل فى سائر الأشياء ، نحن نشعر بها فى صميم ذواتنا أيضاً ؛ بحيث أنه مهما كان من أمر تلك الماهية الباطنة التى تكوّن صميم كل ما هو كائن وكل ما يتحقق ، فإننا نحن أنفسنا قد جُعلنا أيضاً من تلك الماهية عينها ! [١] . وإذن فإن الموضوع الأول للحدس البرجسونى هو « الديمومة الباطنة » ، ولكن دائرة ذلك « التعاطف العقلى » سرعان ما تتسع حتى تشمل الحياة ، والصيرورة الكونية ، والوجود على العموم . ولما كان التغير المحض ، أو الديمومة الحقيقية (كما سنرى فيما بعد) شيئاً روحياً أو شيئاً مشوباً بالروحانية spiritualité ، فإن الحدس لا يكشف لنا عن الروح فقط ، بل هو يكشف لنا أيضاً عن الديمومة والتغير المحض . أجل إن « الروح » هى ميدانه الخاص ، ولكنه يريد أيضا أن يصل إلى إدراك ما فى الأشياء المادية ذاتها من مُشاركة للروحانية ، إن لم نقل للمبدأ الإلهى divinité نفسه [٢] .

تلك هى الخطوط الرئيسية لمنهج برجسون الحدسى ؛ ولا شك أن هذا المنهج لا يمكن أن يُفهم على حقيقته إلا فى ضوء نظرية برجسون فى الديمومة ونظريته فى الصلة بين العقل والغريزة . . . إلخ . وعلى الرغم من أن برجسون نفسه قد اعترف بأن نظريته فى « الحدس » لم تظهر إلا متأخرة بالنسبة لنظريته فى الديمومة la durée فقد آثرنا أن نعرض لدراسة « الحدس » قبل الحديث عن « الديمومة » حتى نبين وجهة نظر برجسون فى الفلسفة ومنهجها وصلتها بالعلم ، وهذه كلها مسائل تمهيدية قد تعيننا على فهم الروح العامة لفلسفته . وليس فى استطاعتنا بطبيعة الحال — فى مثل هذه الخلاصة الموجزة — أن نعرض بالتفصيل لنقد نظرية برجسون فى « الحدس » ، ولكن حسبنا أن نشير إلى أن المنهج الحدسى قد استهدف للكثير من الحملات من جانب العلماء والفلاسفة ، فنقده برتلو Berthelot فى كتابه عن « الرومانتيكية النفعية » ، كما نقده ماريتان J. Martain فى دراسته الموسومة

(١) Bergson: *La Pensée et le Mouvant* ; Intuition Philosophique, p. 137.

(٢) *Ibid.*, p. 29.

باسم « الفلسفة البرجسونية »، كما تصدى لمهاجمته بندا J. Benda فى كتابين متواليين هما « البرجسونية فلسفة الحركة » ، و « الفلسفة العاطفية » . . . وكل هذه الحملات قد اتفقت فى نقطة واحدة على الأقل هى اعتبار الحدس البرجسونى ضرباً من الحساسية الوجدانية التى تنأى بالفلسفة عن العقل ، لكى تقرب بها من ملكة رومانتيكية هى أقرب ما تكون إلى الوجدان أو العاطفة . ومعنى هذا أن هؤلاء النقاد مجمعون على أن فى مذهب برجسون نزعة لا عقلية هى التى حملته على أن ينتقص من شأن « العقل » لكى يعلى من شان « الحدس » الذى هو أقرب ما يكون إلى الغريزة ، أو إلى المعرفة التلقائية [١].

بيد أن من الواجب أن نلاحظ بادئ ذى بدء أن معنى كلمة « حدس » قد تغير عند برجسون : فهو فى « المدخل إلى الميتافيزيقا » يعرف الحدس بأنه ذلك الجهد الذى به ننفذ إلى باطن الموضوع لكى نعرفه « من الداخل ». وأما فى التطور الخالق » فإنه يجعل من الحدس ضرباً من « التعاطف العقلى » الذى يمتزج فيه العقل والغريزة . ولما حاول المفكر الدنمركى هوفدنج Hoffding فى كتابه عن « فلسفة برجسون » أن يبين المعانى المختلفة لكلمة « حدس » ، عاد برجسون فى كتابه « الفكر والمتحرك » فحاول أن يبين لنا المعنى المشترك الذى تلتقى عنده تلك الاستعمالات المختلفة لكلمة « حدس » [٢] وعلى الرغم من أن برجسون قد التجأ إلى الحدس لإدراك الحركة والتغير والديمومة إذ العقل فى نظره لا يدرك إلا الثبات والسكون والمكان، إلا أن كلمة « حدس » عنده إنما تعنى ضرباً من المعرفة العقلية . فالحدس البرجسونى كما قلنا ليس ملكة سرية غامضة ، أو قوة سحرية فائقة للطبيعة ، بل هو عيان عقلى فيه يتابع الذهن تموجات الواقع ، بدلا من أن يقتصر على الجدل والتحليل والتأليف بين التصورات . وقد صرح

---

(١) Cf. R. Berthelot: *Un Romantisme Utilitaire* , Paris, Alcan, t. II., 1913, ch. XIII, & XIV.

(٢) H. Bergson: *La Pensée et le Mouvant.* , Introduction, 2e partie, p. 29-30

برجسون بأنه قد تردد كثيراً فى استعمال كلمه « الحدس » للتعبير عن تلك المعرفة المباشرة التى فيها يدرك العقل ذاته ، ولكنه قد وجد فى كلمة intuition (التى تنطوى بحكم اشتقاقها اللغوى على معنى الرؤية أو العيان) تعبيراً لا بأس به عن ذلك الشعور المباشر الذى هو بمثابة رؤية vision لا تكاد تتميز عن الموضوع المرئى[١] .

بيد أن بعضاً من النقاد قد ذهب إلى أن المسألة هنا ليست مسألة ألفاظ ، فإن منهج برجسون نفسه فى الاستعانة بالخيال والتشبيه والاستعارة والعاطفة هو الذى ينأى بفلسفته عن دائرة « الفكر » لكى يقربها من دائرة « التصور الحسى » أو « الحساسية التصورية »[٢] . فالحدس البرجسونى — فى نظر هؤلاء — إنما يعود بنا إلى الغريزة والحساسية la sensibilité دون أن يمدنا بأية معرفة تعلو على العقل . وفضلا عن ذلك فإن برجسون مضطر إلى أن يسلم بأن « الحدس » الذى دعا إليه لا يمكن أن يوصلنا إلى الحقيقة المطلقة التى نلتمسها ، لأنه حتى إذا اقتادنا إلى الموضوع ، فإنه لن يسمح لنا بأن « نعرفه » حق المعرفة ، بل لابد للعقل من أن يعود إلى « معطيات » الحدس فيناقشها ويوضحها ويستخلص منها العلم الحقيقى . وآية ذلك أن الصوفى نفسه حينما يصل حقاً إلى معرفة الله ، فإن عقله فى هذه الحالة هو الذى يبين له أن الحالات التى مر بها والأنوار التى تكشفت له لم يكن لها من سبب كاف سوى الفعل الإلهى نفسه : فالعقل هو الرافعة التى تقوم عليها كل معرفة شعورية كائنة ما كانت . ويمضى أصحاب هذا الزعم فى دعواهم فيقولون إن برجسون يستعين بالعقل فى إثبات أن العقل لا يدرك الواقع ، ثم هو يلتجىء مرة أخرى إلى العقل من أجل تمييز الحدس الصحيح من الحدس الكاذب ، وهو يقرر أخيراً أن العقل نفسه هو الذى يحلل المعطيات التى يجىء بها الحدس ، وإلا لما كان فى وسعنا أن نعرف تلك المعطيات معرفة حقة . بل حتى حينما التجأ

(١) ارجع إلى النص الثانى من مختاراتنا La Pensée le Mouvant, p. 27.

(٢) Cf. J. Maritain: *La Philosophie Bergsonienne*, 3e éd., Paris, Téqui, 1948, pp. 152-157.

برجسون إلى الحدس الصوفى فى كتاب « الأخلاق والدين » ، فإنه قد اعترف بأن التجربة الصوفية لا يمكن أن تصبح أمراً معترفاً به من جانب الفلاسفة ، إلا إذا تكيفت مع الحقائق العقلية والمعارف العلمية السابق تحصيلها . وعلى ذلك فإن مهمة الفيلسوف هنا إنما تنحصر فى استخراج « صورة » تلك التجربة وفهم مضمونها (مع العلم بأن التجربة الصوفية ليست دائماً فى متناول العامة من الناس) من أجل مواجهتها بالنتائج التى سبق له تحصيلها بطرقه الخاصة ؛ ومن هنا كانت تلك المحاولة التى قام بها برجسون من أجل ربط التجربة الصوفية بنظريته فى « الوثبة الحيوية » .

ولكن إذا صح هذا الزعم ، أفلا يكون معنى ذلك أنه لا موضع لاتهام برجسون بالنزعة اللاعقلية أو بأية نزعة أخرى مضادة للعقل ؟ إن خصوم برجسون أنفسهم ليسلمون بأن فلسفته هى إلى حد كبير وليدة تلك الملكة النقدية الحادة التى استطاع بمقتضاها أن يعرض لفحص الوقائع ودراسة الظواهر وتحليل الحقائق العلمية ، تمهيداً لاستخلاص ما تنطوى عليه من نتائج ميتافيزيقية . فليس « الحدس » إذن سوى فكر مرن قد استطاع أن يتخلص من أوهام اللغة وجمود التصورات وآلية العقل . وبهذا المعنى قد يكون فى استطاعتنا أن نقول إن المنهج الحدسى هو عود إلى تلك التجربة الحية المباشرة التى فيها يتم التجاوب والتوافق بين العقل والواقع ، أو هو — إذا شئنا — عبارة عن نزعة « عقلية مفتوحة » intellectualisme ouvert فيها نجعل من « الواقع » la réalité معياراً « للمعقولية » intelligibilité ، بدلا من أن نجعل العقل الإنسانى هو وحده معيار كل معقولية : كما هو الحال فى سائر النزعات « العقلية المغلقة » intellectualisme clos[1] . حقاً إن نظرة عابرة يلقيها المرء على بعض نصوص برجسون قد تحملنا على الظن بأنه قد شك فى قيمة العقل ، ولكن برجسون فى الحقيقة لم يحمل إلا على تلك الفلسفات العقلية التى تركب العالم بمجموعة من التصورات ، وتقسم الواقع إلى أقسام تلائم اتجاهاتنا

(١) L. Husson: *L Intellectualisme de Bergson.*, Paris, P.U.F., 1947, p. 225.

العملية، فتجعل من « العقل » الذى جُعل لصناعة آلات غير عضوية وللتحكم فى الأشياء المادية ، معياراً لكل حقيقة وأداة لفهم الوجود بأسره ! ولكن « فهم » العالم فى نظر برجسون لا يكون بتركيبه قطعة قطعة ، من أجل وضعه فى نظام كلى أو فى مذهب عام ، بل إنما يكون بالنفاذ إلى صميم « الصيرورة » من أجل مشاركة « الديمومة » فى حياتها الباطنة وفعلها المستمر وخلقها المتجدد . وحينما يتسنى لنا أن نتعمق تجربتنا الحية ، وأن ننفذ إلى باطن الواقع ، فهنالك لابد لفكرنا من أن يتنسم جواً نقياً من التعاطف والاتحاد والامتزاج ، فيشعر بأنه قد أصبح قادراً على أن يعبر عن معانيه بلغة طيعة لاجمود فيها ولا آلية[1]. وبهذا المعنى قد يصح أن نطلق على فلسفة برجسون اسم « فلسفة الانتباه » ، لأن الحدس هو فى صميمه انتباه الذهن إلى موضوعه ؛ وما موضوع الذهن سوى الذهن نفسه . ولكن الذهن لا يكاد يرتد على ذاته، محققاً ذلك الجهد الشاق الذى وصفه برجسون بأنه « توتر » tension و « تركيز » concentration ، حتى يجد فى نفسه « سورة حية » سرعان ما يتحقق من أنها تتردد فى كل ما يتمتع مثله بالحياة والحركة والديمومة . وهكذا نرى أن نظرية برجسون فى « الحدس » وثيقة الصلة بنظريته فى الديمومة « la durée » ، مادام « الحدس » فى أصله هو عبارة عن ذلك « الإدراك الباطن » : preception interne الذى فيه ننفذ إلى صميم ديمومتنا النفسية . ولكننا سنرى أن صاحب « التطور الخالق » قد عمم هذه النظرية ، فجعل من « الديمومة » ماهية الأشياء جميعاً ، وقال بأن الزمان هو نسيج الوجود الواقعى . وبينما كانت سائر الفلسفات قديماً تتصور الوجود على غرار الأزلية sub specie aeternitatis أراد برجسون بنظريته فى الديمومة أن يتصور الوجود على غرار الزمان sub specie temporis ، مادامت ماهية الكون منحصرة فى طابعه المتحرك وطبيعته المتغيرة .

---

(١) Cf. E. Le Roy: *Quelques traits majeurs de la philosophie bergsonienne* ; in *Archires de Philosophie,* Vol. XVII, I., 1947, pp. 8-9.

(٢) Bergson: *La Pensée et le Mouvant,* p. 97.

٢– نظرية الديمومة

لقد قلنا إن « حدس الديمومة » هو المحور الذى تدور حوله كل الفلسفة البرجسونية ، فالمطلق عند برجسون ليس هو الفكر (كما كان الحال عند ديكارت) بل هو الديمومة la durée أو الزمان الحقيقى . ومعنى هذا أن أول ما يكشف عنه الحدس البرجسونى ، أو بعبارة أصح ، أول ما يقودنا إليه « الكوجيتو » البرجسونى ، إنما هو « الأنا » أو « الذات » التى تحيا فى الزمان . وليس من شك فى أن وجود الذات هو الواقعة الأولى التى نحن أكثر ما نكون تيقنا منها [1] . فلابد للفيلسوف من أن يجعل من « الأنا » نقطة بدايته ، لكى ينتقل من بعد إلى الجسم ، فالحياة ، فالمادة ، فالكون ، حتى ينتهى إلى المبدأ الإلهى نفسه . وهذا هو المسار الذى اتبعه برجسون فى حركته الفكرية ، فجاء إيقاع فلسفته متناغماً مع ذبذبات الواقع ؛ وهو ما أراده برجسون لمنهجه منذ البداية .

ولو أننا أمعنا النظر فى الاسم الذى أطلقه برجسون على مؤلفه الأول ، لتحققنا من أنه أراد بكلمة « معطيات » données أن يعارض كل نزعة « تركيبية » قوامها بناء مذهب شامخ ندخل الوقائع فى إطاره من أجل تكوين نظرة كونية شاملة . وكلمة « معطيات » données — فى الاصطلاح الفلسفى — إنما تعنى «وقائع» أو « مدلولات مباشرة » ؛ أعنى « مبادئ أولية » لا سبيل إلى تفسيرها بأبسط منها ، إذ ليس فى استطاعة التحليل أن يمضى إلى ما وراءها . فالفلسفة البرجسونية لا تريد أن تبنى أو أن تركب ، بل هى تريد أن تجتزىء بملاحظة ما هو ماثل بالفعل أمام شعورنا . وقد تبدو هذه المهمة غاية فى البساطة ،

(١) ارجع إلى النص الخامس من مختاراتنا : « الوجود والديمومة » (مقدمة الفصل الأول لكتاب « التطور الخالق »)

ولكن الواقع أنه قد يكون أيسر على المرء أن يتخيل قصة رجل من أن يعرف تاريخه الحقيقى ! وليس أسهل على الفيلسوف من أن يتلاعب بالتصورات ويمزج بين الأفكار المجردة فيركب الواقع على هواه ويكيف الحقيقة كيفما شاء ؛ وأما أن يحاول النفاذ إلى كبد الواقع فى بساطته الجوهرية وتعقيده اللانهائى ، فتلك مهمة عسيرة قد تستلزم منه جهوداً شاقة لاحد لها[١] .

و « المعطيات » التى يجعل منها برجسون نقطة بدايته هى معطيات الشعور ، وهى معطيات « مباشرة » immédiates بمعنى أن « الحدس » يدركها إدراكاً عيانياً ، دون حاجة إلى « حد أوسط » ، كما هو الحال فى الفكر التحليلى . أما « الشعور » فى نظر برجسون فهو تلك الملكة التى تدرك فى صميم ذاتها « ذاتية » الواقع نفسه . وإذا كان البعض قد اعترض هنا على استعمال برجسون لكلمة « مباشر » ، فقد رد عليه فيلسوفنا بقوله : « إن كل فلسفة — كائنة ما كانت — لابد أن تجد نفسها مضطرة إلى أن تبدأ من تلك المعطيات . وحينما يعرض المرء — مثلا — لدراسة حرية الإرادة سواء أكان يريد أن يؤكدها أم ينكرها ، فإنه لابد أن يجعل من الشعور بالحرية نقطة بدايته . بل حينما يجعل المرء من الحركة موضوعاً لنظره العقلى ، فإنه لابد أن يجعل من الشعور المباشر بالحركة نقطة بدايته .. . إلخ . وإذن فأنا لا أسلم إلا بما يسلم به الناس جميعاً منذ البداية . حقاً إن معظم الفلاسفة حينما يحاولون من بعد أن يفرضوا على تلك المعطيات المباشره مفهومات العقل الطبيعية أو الصناعية ، فإنهم سرعان ما يتحققون من أن تلك المعطيات لا يمكن أن تستقر داخل مثل هذه المفهومات (أو التصورات) ، ومن هنا فإنهم يستنتجون أنه من واجبنا أن نشك فى قيمة « المباشر » ؛ ولكننى قد حاولت أن أبين أن هذه التصورات نسبية بالقياس إلى فعلنا (أو تأثيرنا) فى الأشياء ، وفى المادة بصفة خاصة ، فليس فى استطاعتنا أن نستخدمها (اللهم إلا بعد أن نكون قد أخضعناها

---

(١) Cf. J. Chevalier: *Bergson*, nouvelle édition, Plon, Paris, 1926, pp. 111-112.

لتعديلات عميقة شاملة) لتحقيق قصد لم تُجعل له . »[١] ويستطرد برجسون فيقول : « إن « المباشر » لهو الكفيل بتبرير ذاته ، لأن قيمته كامنة فى ذاته ، بغض النظر عن هذه النظرية فى « التصور » . والواقع أن سائر الفلسفات التى تحد من قيمة « المباشر » هى بالضرورة فى صراع مستمر بعضها مع البعض الآخر ، نظراً لأنها صور مختلفة قد أخذت للمباشر من وجهات نظر مختلفة ، مع إخضاعه فى الوقت نفسه لمقولات مختلفة . . . وأما العودة إلى المباشر فهى الكفيلة وحدها بأن تقضى على كل ضروب التعارض والتناقض ، لأنها كافية للقضاء على المشكلة التى يدور حولها النزاع . وهذه المقدرة التى يتصف بها « المباشر » ، أعنى قدرته على حل كل خلاف بالقضاء على المشكلة ذاتها ، هى فى نظرى بمثابة الطابع الخارجى (أو العلامة الخارجية) التى تميز الحدس الحقيقى للمباشر »[٢] .

أما هذا « المباشر » l'immédiat الذى يريد برجسون أن يضعنا بإزائه وجها لوجه ، فهو تلك « الذات » التى تنكشف لنفسها دون واسطة أو حجاب . والواقع أنه إذا كان من شأن الوجود أن يفلت باستمرار من زمام معرفتنا (فيما يزعم كنت والوضعيون) ، فلا أقل من أن تكون « الأنا » أو « الذات » le moi هى ذلك « الشيء فى ذاته » الذى نستطيع عن طريق الحدس أن نقبض على زمامه ، وأن ندركه فى نقائه الطبيعى[٣] . ولكن حتى إذا كان فى وسعنا أن ندرك ذواتنا بطريقة مباشرة ، فإن هذا لايعنى أن إدراكنا لذواتنا يتم بطريقة تلقائية لاتستلزم أدنى جهد . حقاً إننا باطنون فى ذواتنا ؛ فشخصيتنا هى الشيء الذى ينبغى أن نعرفه على الوجه الأكمل ، ولكن الملاحظ أننا فى العادة منصرفون عن التأمل فى نفوسنا والانعكاس على ذواتنا ، بحيث قد يصح لنا أن نقول إن معرفة الذات

---

(١) A. Lalande: *Vocabulaire Philosophique*; 5éd., 1947; Art. *Immédiat*, p. 460

(٢) *Idid* p. 461.

(٣) Bergson: *La Pensée et le Mouvant*, Introduction, I., p 21.

أعسر بكثير من معرفة العالم الخارجي [١] . وإذن فلا بد لنا من جهد حدسى شاق — كما ذكرنا مراراً من قبل — حتى نتمكن من إدراك ذلك « المباشر » الذى يكمن فى صميم حياتنا الباطنة ، أعنى تلك « الذات » التى هى أقرب ما تكون إلينا ، وإن كنا نحن فى العادة أبعد ما نكون عنها !.

ولكن لماذا كان اكتشاف « الذات » هو من الصعوبة بمكان؟ لاشك أن هذه الصعوبة إنما تنشأ عن أننا فى العادة متجهون إلى العالم الخارجى ؛ نراقبه ونعمل فيه ونحاول السيطرة عليه . والعالم الخارجى — كما يبدو لنا — مركب من أجسام جامدة ممتدة ، أجزاؤها متلاصقة فى المكان بعضها إلى جوار بعض ؛ أعنى أن هناك مكاناً متجانساً تمام التجانس ، وفواصل محددة فيما بين أجزاء ذلك المكان ، بحيث أن الأحداث لتبدو محددة مُقدماً بمقتضى قوانين ضرورية صارمة . فالعالم الذى نحيا فيه متصف بالامتداد ، والكثرة العددية multiplicité numérique ، والحتمية العلمية . ونحن ميالون فى العادة إلى أن نعمم تلك الصفات على كل وجود كائناً ما كان ، كأن الذات هى الأخرى كم محض ، وتجانس خالص ، ووحدات منفصلة لا استمرار بينها ، وعلية صارمة لا موضع فيها لخلق أو إبداع . ولكننا إذا أنعمنا النظر فى حياتنا النفسية ، فإننا لابد من أن نجد أنفسنا بإزاء تغير كيفى محض ، وديمومة مستمرة لا تعرف التجانس ، وظواهر متداخلة لا تقبل الانقسام ، وحرية خالقة لا تكف عن التجدد والثراء . فالذات ليست حقيقة مكانية تقبل القياس ، بل هى « ديمومة محضة » durée pure لا تمت بصلة إلى المكان والزمان اللذين تتحدث عنهما علوم الطبيعة . ونحن نعرف أن علم الطبيعة لا يهتم بالنظر إلى الحركة ، بل هو يقتصر على النظر إلى أوضاع الأجسام المتعاقبة ؛ هذا إلى أنه لا يكترث بالقوى ، بل بما يترتب عليها من آثار أو معلولات فقط . وهذا هو السبب فى أن صورة العالم — على نحو ما يقدمها لنا العلم — تكاد تكون خالية من كل ديناميكية أو حياة ، حتى أن الزمان نفسه على نحو ما يراه العلم إن هو إلا مكان ؛ بل إن العلم حينما يتوهم أنه يقيس الزمان ، فإنما

(١) challaye: *Bergson*, nouvelle édition, 1929, p. 28 & *Ibid.*, pp. 40-41

يقيس فى الحقيقة المكان . والواقع أن العلم حينما يقيس الحركة فإنه يبطلها ، وحينما يحلل الحياة فإنه يقتلها ؛ وربما كان منشأ الكثير من الأخطاء التى وقع فيها الفلاسفة هو خلطهم بين المكان والزمان ، وقياسهم للمتحرّك بالساكن . فليس بدعاً إذن أن تكون حقيقة الذات قد غابت عن الكثير من الفلاسفة وعلماء النفس ، مادام هذا شأن « العلم » فى الخلط بين الزمان والمكان ؛ بين الكيف والكم ؛ بين التتالى succession والتآنى simultanéité .

أما إذا حاولنا أن نتجنب تلك الأخطاء التى وقع فيها الآليون من أصحاب النظرية الترابطية associationnisme ودعاة علم النفس الفيزيقى (أو السيكو — فزياء) psycho-physique ، فإننا لن نجد صعوبة فى أن نتحقق من أن الذات « فاعلية » فريدة فى نوعها ، غير قابلة للقسمة ، وليس فيها موضع للامتداد أو التجانس أو الانفصال أو الضرورة . ومعنى هذا أن « الحدس » هو الكفيل بأن يكشف لنا عن طبيعة تلك « الذات » التى هى فى جوهرها صيرورة ، وتغير ، وديمومة ، وتجدد ، وحرية ، وخلق مستمر . بيد أننا لا يمكن أن نفهم معنى «الديمومة» إلا إذا عرضنا أولا لدراسة وجهة نظر علم النفس الفزيائى فى قياس شدة الحالات النفسية . وهنا نجد أن المرء قد اعتاد أن يتحدث عن حالات باطنة تتابع فى الديمومة ، حاملة معها اختلافات متعاقبة فى « الكم » quantité أو « الشدة » intensité . وهذا ما يحملنا على القول بأن شعورنا بالحرارة أكثر أو أقل ، أو أن المجهود الذى قمنا به قد كان أكبر أو أصغر (من جهود أخرى سبقته) . . . الخ . ولكن تطبيق القياس على الظواهر السيكولوجية هو خلط بين المكان والزمان : لأن الوقائع النفسية كيف محض ، بينما الأشياء الواقعة فى المكان هى مجرد « كم » . ولكن لما كان عقلنا يفهم الكم خيراً مما يفهم الكيف ، ويألف المكان أكثر مما يألف الزمان ؛ بل لما كان العقل إنما يفهم على الوجه الأكمل ما يستطيع أن يُخضعه للقياس ، والمكان وحده هو الذى يقبل القياس ؛ فإن عقلنا يعبر عن فوارق الكيف أو اختلافات النوع فى حالاتنا النفسة ، بفوارق الكم أو اختلافات

الشدة ؛ دون أن يفطن إلى أنه بذلك إنما يحيل التغيّر الكيفى إلى مجرد مقدار مكانى يقبل الزيادة أو النقصان . ولا ينكر برجسون أن تكون للحالة النفسية « شدة » ، ولكن المهمّ هو أن نعرف ما إذا كانت الشدة السيكولوجية هى مجرد « مقدار » grandeur أم لا . وهنا يتساءل برجسون عن السبب الذى من أجله كثيراً ما نحيل الفروق الكيفية فى الحياة النفسية إلى مجرد فروق عددية أو كمية ، فيقول إننا نفترض أن شدة أية حالة شعورية لابد أن تكون مطابقة لمقدار (أو عدد) العلل الخارجية التى عملت على إحداثها . ولكننا فى معظم الحالات إنما نتحدث عن شدة الأثر (أو المعلول) دون أن نعرف مقدار العلة ، بل ولا حتى طبيعتها . أجل إن الفنان ليعلم أن لوحة رسام عالمى لابد أن تولد فى نفسه شعوراً فنياً أقوى ممّا تولده فى نفسه واجهة محل ، ولكن كيف السبيل هنا إلى تقدير العلل الخارجية تقديراً كمياً يقبل القياس [1] ؟

الواقع أن لكلمة « شدة » فى نظر برجسون معنيين مختلفين : فهى تعبر عن معنى خاص حينما نكون بصدد وقائع سيكولوجية عميقة كالفرح أو الحزن أو الهوى أو الانفعال الجمالى émotion esthétique ، ثم هى تعبّر عن معنى آخر مختلف كل الاختلاف حينما نكون بصدد ظواهر شعورية وثيقة الصلة بعلل خارجية معينة كالإحساسات أو المجهودات العضلية . أما فى الحالة الأولى فقد يكون من السهل أن نلاحظ أن الشدة المزعومة التى ننسبها إلى تلك الوقائع النفسية العميقة إنما ترجع فى نهاية الأمر إلى تغير كيفى تدخل ضمنه تفاعلات عديدة قد تمت بين حالات نفسية متمايزة . ومن هذا القبيل مثلا ما نلاحظه من أن أية رغبة من الرغبات قد تبدو لنا ضعيفة كل الضعف حينما تكون منعزلة عن سائر ظواهر حياتنا النفسية وكأنما هى غريبة عن باقى حياتنا الباطنة . ولكنها سرعان ما تبدو لنا أشد وأقوى ، حينما تكون قد استطاعت أن تنفذ إلى عدد أكبر من مقوّمات حياتنا النفسية ، محاولة أن تصبغها جميعاً بصبغتها الخاصة . وعندئذ قد تستحيل

(١) J. Chevalier: *Bergson*, nouvelle édition, 1926, Ch. IV., pp. 114-118.

تلك الرغبة الضعيفة الغامضة إلى هوى عنيف جامح ، فتتغير بالتالى نظرتنا إلى الأشياء جميعاً . وهكذا تتجدد إحساساتنا وأفكارنا ، حتى أننا لنكاد نرى العالم لأول مرة ، فى حالة تشبه — على حد تعبير برجسون — طفولة جديدة[1] ! فهل نقول هنا إن « مقدار » الرغبة قد تزايد ، أم نقول إننا بصدد تغير كيفى لا يمت إلى اعتبارات الكم أو المقدار بأدنى صلة ؟ — أما فيما يتعلق بالحالة الثانية ، فإنه لمن الخطأ أيضاً أن نظن أن حالاتنا الشعورية البسيطة (وهى تلك الحالات المرتبطة بالتغيرات الجسمية) هى مما يقبل القياس أو مما يخضع للتقدير الكمى . ولنأخذ على سبيل المثال إحساساً بسيطاً كالإحساس بالجهد ؛ فهنا نجد أن شعورنا بازدياد شدة المجهود الذى نبذله ، إنما يرجع فى الحقيقة إلى إدراكنا أن ثمة مساحة أكبر من الجسم قد أصبحت مشتركة فى العملية التى نقوم بها . وقد يخيل إلى حينما أحاول أن أحكم إغلاق قبضة يدى ، أن سيطرتى على يدى قد اشتدت أو تزايدت ، ولكن كل ما فى الأمر هو أن جهدى قد امتد إلى ساعدى ، ثم إلى ذراعى ، ثم إلى كتفى نفسه ؛ ولم يلبث ذراعى الآخر أن تصلب ، ثم سرعان ما اندفعت رجلاى إلى محاكاته ، وأخيراً توقف تنفسى ! فالجسم كله قد اشترك فى تلك العملية المعقدة ، بحيث أن ما قد يبدو لنا أنه مجرد تغير فى الكم أو المقدار (أعنى فى درجة إحكامى لإغلاق قبضة يدى) إنما هو فى الحقيقة تقدم كيفى محض . ولنضرب لذلك مثلا آخر فنقول إننا حينما نتحدث عن حرارة أقوى أو أشد ، فإنما نكون فى الحقيقة بصدد حرارة أخرى مختلفة . ولكننا نقول عنها إنها أقوى أو أشد plus intense ، نظراً لأننا نتجه بانتباهنا نحو علتها ، ولا شك أننا حينما ندنو من مصدر الحرارة فإننا لابد أن نشعر بمثل هذا التغير . وإذن فإن إدراك الشدة إنما ينحصر فى تقدير مقدار العلة بكيف المعلول »[2] .

من هذا نرى أن برجسون قد حمل بشدة على مجهود علماء النفس من دعاة « السيكو — فيزيقا » فى محاولاتهم قياس الإحساسات بالرجوع إلى المؤثرات

---

(١) H. Bergson: *Essai sur les Données Immédiates de la Conscience*. 68e éd., 1948, p.6

(٢) *Idid*, pp. 53-54.

الفيزيقية التى تتسبب فى حدوثها . وحجة برجسون فى ذلك أن تطبيق القياس على الإحساس إنما ينشأ عن وهم مؤداه أننا نضع شيئاً من « كمّ » العلة فى « كيف » المعلول ، فنحيل التغيرات الكيفية إلى زيادة أو نقصان فى المقدار ، والمقدار بطبيعته قابل للقياس . ولكن كيف يمكننا أن نثبت أن الإحساس هو مجموعة من « الوحدات » ؟ بل كيف يكون فى استطاعتنا أن نقيم ضرباً من المساواة الرياضية بين إحساسين مختلفين نحن لا نستطيع أن نعود بالواحد منهما إلى الآخر؟ إن الإحساس بالضوء الشديد ليس ناجماً بطبيعة الحال عن إضافة مجموعة من الإحساسات السابقة بالظلام أو بالإضاءة التدريجية ، فالإحساس بالنسبة إلى الشعور هو فعل « واحد » لا يقبل الانقسام . والضجّة العنيفة ليست بمثابة مجموعة من الأصوات الضعيفة ، كما أن الإحساس المتولّد عن لمس ماء يغلى ، ليس عبارة عن مجموعة من الإحساسات المتولدة عن لمس مياه دافئة . وإذن فنحن هنا بصدد إحساسات مختلفة كل الاختلاف ، واختلافها كيفىّ لا كمىّ ، بمعنى أن التغيّر هنا ليس وليد تزايد فى المقدار ، بل فى « الكيف » أو « النوع » نفسه . وإذا كان الإحساس كثيراً ما يبدو لنا بمثابة مقدار قابل للقياس ، فذلك لأننا فى هذه الحالة إنما نفكر فى علته التى تقبل القياس . والسبب فى ذلك أننا نعيش فى عالم موضوعات ، فنحن بطبيعتنا منقادون إلى أن نفكّر فى الموضوعات ، لا فى الحالات النفسية. وقد يقع فى ظننا أن الإحساس المتولّد لدينا عن لمس شىء درجةُ حرارته حوالى ٤٠° لا بدّ أن يكون ضعف الإحساس المتولد لدينا عن لمس شىء درجة حرارته حوالى ٢٠° . ولكننا هنا فى الحقيقة بصدد إحساسين مختلفين ، على الرغم من أننا نقيس الواحد منهما بالآخر ، نظراً لأننا نقيس الاختلاف بين المؤثرين بالرجوع إلى الترموتر فنتوهّم أن هذا الاختلاف لا بدّ أن يظهر أيضاً وبنفس النسبة فى الإحساسين . ولكن الإحساسات ، باعتبارها حالات سيكولوجية ، لا تقبل القياس . ولو أننا صرفنا النظر عن عللها ، لما بدت أمام الشعور إلاّ على صورة اختلافات فى

الكيف . ومعنى هذا أننا بإزاء فروق كيفية نعبّر عنها رمزياً بعبارات كمية [١] .

من هذا يخلص برجسون إلى أن للحالات النفسية « كثرة » كيفية لا تمت بأدنى صلة إلى تلك « الكثرة الكمية » (أو العددية) التي تميّز الموضوعات . حقاً إننا في العادة مدفوعون إلى أن نتصور كل كثرة (أو تعدّد) multiplicité على أنها مجموعة من الوحدات العددية التي قد أضيفت بعضها إلى بعض ، ولكنّ هناك إلى جانب تلك الكثرة العددية التي تميّز المكان ، كثرة أخرى كيفية تميّز الزمان [٢] . فالديمومة لا تعرف تلك « الكثرة العددية » القائمة على الانفصال ، والقياس ، والإضافة ، والتجانس ؛ بل هي تستلزم كثرة أخرى قوامها التداخل والاختلاف الكيفيّ ، واستحالة القياس ، وانعدام التجانس . ولكن من الواجب أن نلاحظ أن هذا التقدم الكيفيّ نفسه هو الذى أوحى إلينا بفكرة الإضافة ، كأن الحياة النفسية هي سلسلة من الوحدات المتجانسة . ومعنى هذا أن « كيفية الكمّ هي التي سمحت لنا بأن نكوّن فكرة « كمٍ » لا يعرف الكيف . » وعلى كل حال ، فإن النتيجة التي يريد برجسون أن يصل إليها من كل هذه المناقشة هي أن مجال الديمومة الحقة هو مجال الكيف لا الكمّ .

بيد أن البعض قد يعترض على هذه الفكرة الجديدة بقوله إن « الديمومة » نفسها إن هي إلاّ كمّ يقبل القياس : ألسنا فى العادة نقيس الزمان بالأيام والساعات والدقائق ؟ إذن فما جدوى تلك المحاولة المضنية التي قام بها برجسون من أجل إثبات أن الظواهر النفسية الحادثة فى الزمان هي كيفيات خالصة لا تقبل الانقسام ، ولا تعرف الكمّ ، ولا تخضع للقياس ؟ هنا يردّ برجسون على هذا الاعتراض فيحاول فى الفصل الثانى من كتابه « وقائع الشعور المباشرة » أن يفرّق بين ضربين مختلفين من الزمان : زمان آليّ متجانس ، وزمان حقيقيّ هو عبارة عن « ديمومة واقعية » durée concrète ou réelle . والزمان الأول هو

---

(١) F. Challaye : *Bergson*, nouvelle édition, Mellotée, Paris, 1929, PP. 33-34.

(٢) *La Pensée et le Mouvant*, P. 19. & : *Les Données Immédiates*, P. 90

نتيجة لإقحام فكرة المكان أو الامتداد فى صميم فكرة الزمان ، وهو الأصل فى كل تلك المشاكل الميتافيزيقية التى تولّدت عن إنكار زينون الإيلى للحركة . ولكننا سنرى أن الحركة حقيقية لأن الزمان لا يقبل القسمة كالمكان ، ولأن ما يتصف بالديمومة والتقدم progrès هو فى صميمه كيف محض و « شدة خالصة » intensité pure فلا سبيل إلى تقسيمه قسمة آلية مكانية [1]. وإذن فإن هناك زماناً آخر حقيقياً هو ذلك الزمان الحىّ الذى تستشعره الذات حينما تنعطف على حياتها الباطنة لكى تشاهد تعاقب إحساساتها وذكرياتها ولذاتها وآلامها وأحكامها ورغباتها . . . إلخ . وسنرى أن جوهر الحياة الباطنة هو تنوّع الكيفيات ، واستمرار التقدم ، ووحدة الاتجاه [2].

ولكنْ ما هو الأصل فى ذلك الزمان الآلىّ الذى كثيراً ما اعتبره الفلاسفة والعلماء « بُعْداً رابعاً » كالأبعاد المكانية سواء بسواء ؟ هنا يقول برجسون إن الحركة هى التى تحملنا على أن نتصوّر « الديمومة » على غرار المكان ، فنتصوّر أن هناك « زماناً متجانساً » temps homogène . ولما كانت صفات المكان هى التى تجعل منه « وسطاً متجانساً » يقوم على الكم والانفصال والكثرة العددية وقابلية التقسيم إلى ما لانهاية ، فإننا نميل إلى أن ننسب مثل هذه الصفات إلى ذلك « الزمان المكانى » الذى تصوّرناه على غرار « الامتداد » l'étendue . وعندئذ قد يقع فى ظننا أن الزمان هو أشبه ما يكون بالخط المستقيم الذى يمتدّ إلى ما لانهاية ، ومن ثمّ فليس علينا سوى أن نقسمه إلى لحظات كما نقسم الخط المستقيم إلى نقط . بيد أننا حينما نعتبر الزمان « وسطاً متجانساً » ، فإننا ننتهى إلى « تصوّر هجين » concept bâtard هو وليد إقحامنا لفكرة المكان فى مجال الشعور المحض [3] . والمكان — فى نظر برجسون — مكوّن من وحدات

---

(١) ارجع إلى النص الثالث (الحركة والمكان) من مختاراتنا .

(٢) H. Bergson: *La Pensée et le Mouvant*; Introduction à la métaphysique, p. 185

(٣) H. Bergson: *Essai sur les Données Immédiates de la Conscience*, Ch. II, p. 73.

متجانسة متشابهة ، فهو بطبيعته وسط متجانس، لأن الأشياء الحالّة فى مكان تؤلّف كثرة متمايزة ، والكثرة المتمايزة تقوم على الانفصال والانقسام . وليس فى المكان أى تتابع أو أية ديمومة ، بل كل ما فيه تقارب وتجاور juxtaposition دون أن يكون ثمة تداخل أو استمرار ؛ وكل ما يتميز به هو الاختلاف فى المقدار أو الكمية ، دون أن يكون فيه أى موضع للاختلاف فى النوع أو الكيفية . وعلى ذلك فإن الكثرة المكانية هى كثرة عددية تقوم على المقدار أو الكمّ ، نظراً لأننا هنا بإزاء وحدات متجانسة منفصلة بعضها عن بعض ، بينما ليس فى الزمان سوى كثرة كيفية محضة ، نظراً لأننا هنا بصدد استمرار مطلق قوامه اللاتجانس الخالص والتتابع الكيفى والتداخل المتبادل .

من هذا نرى أن « الزمان المكانى » le temps spatialisé هو خلط بين فكرتين : فكرة زمان يقبل القياس باعتباره مكاناً متصفاً بالتجانس ، وفكرة ديمومة مستمرة تتصف « بالتتالى » أو التعاقب succession . فالزمان الآلىّ هو فى الحقيقة فكرة متناقضة تجمع بين « التتالى » و « التآنى» simultanéité ، كأن الزمان هو مجرّد طريقة رمزية فى تصوّر الديمومة داخل نطاق شبيه بالمكان . وهذا ما عبر عنه هـ . ج . ويلز H.G. Wells. حينما قال إنه « ليس ثمة أدنى فارق بين الزمان والمكان ، اللهمّ إلاّ أن شعورنا وحده هو الذى يتحرّك عَبْرَ الزمان . »[1] — أما الزمان الحقيقىّ فهو إنما ينكشف لنا من خلال تلك الديمومة المحضة التى يتخذها تتابع حالاتنا الشعورية ، حينما ننصرف بانتباهنا عن حركات العالم الخارجى ، لكى ندع أنفسنا « نحيا » ، دون أن نقيم أدنى فاصل بين حالتنا الراهنة وما تقدم عليها من حالات . وعندئذ لا بد أن تبدو لنا حياتنا النفسية على صورة لحن موسيقى تتابع أنغامه فتتداخل بعضها فى بعض ، ويأتلف من مجموعها « انسجام » شبيه بما يتم لدى الكائن الحىّ حينما

(١) Cf. Challaye: *Bergson*, nouv. éd., p. 37. & Bergson: *Durée et Simultanéité*. 2 ed., 1923, p. 222-223.

Les Données Immédiates, p. 75.

يتحقق التوافق بين أعضائه المتمايزة ، أو حينما ينتظم التعاون بين أجزائه المتفرقة[١]

وحينما نكون بصدد « الديمومة المحضة » ، فإنه لن يكون فى استطاعتنا أن نتحدث عن حالات ، أو لحظات ، أو آونة instants[٢] . والسبب فى ذلك هو أن « الديمومة » لا تكفّ عن التدفق والسيلان ، فهى بطبيعتها لا تقبل القسمة أو التجزئة indivisible . والواقع أن الشعور لا يتألف من مجموعة حالات شعورية ، كما أن الحياة لا تتألف من مجموعة لحظات و « الديمومة » لا تتألف من مجموعة آونة ؛ اللهمّ إلاّ إذا قلنا إن مسار الطير الذى يحلّق فى الهواء إن هو إلا مجموع النقط التى مرّ بها فى حركته عبر الفضاء ! وإذن فالحياة النفسية تيار غير منقطع من التغيرات التى لا تقبل التجزئة ، وسيال متدفق من الحركات التى لا تقبل القسمة ، بحيث قد يكون فى وسعنا أن نقول إن «ديمومتنا » لا تحتمل رجعة الماضى أو تكرّر ظروف بعينها ، بل هى جدّة مستمرة ، وإبداع لصور لم تكن موجودة من قبل ولم يكن وجودها فى الحسبان ! وعلى الرغم من أن اللغة كثيراً ما تخدعنا فتصوّر لنا أن الإحساسات التى تعرض لنا ثابتة غير متبدّلة ، إلاّ أن كل إحساس لا بدّ أن يتغيّر لمجرد تكرّره[٣]. ومعنى هذا أن من المستحيل على الشعور الإنسانى أن يمرّ بحالة واحدة مرتين . حقاً إن الظروف الخارجية قد تكون واحدة ، ولكنها لا يمكن أن تؤثر فى الفرد نفسه تأثيراً واحداً ، ما دامت تعرض له فى لحظة جديدة من لحظات حياته . وهذا ما نعنيه فى العادة حينما نقول إن التاريخ الإنسانى لا يعيد نفسه مطلقاً . وإن شخصيتنا لتتكوّن فى كل لحظة من التجارب المتجمعة ، فهى تتغير دائماً أبداً ، وهى إذ تتغير ، تحول دون تكرر حالة واحدة بعينها . وهكذا نرى أن الزمان النفسى غير قابل للإعادة irréversible ، لأننا لا نستطيع أن « نحيا » حالة واحدة بعينها

---

(١) *Les Données Immédiates*, P. 75. & Bergson: *Durée et Simultanéité*, 2ed, 1923 Pp. 222-223

(٢) الآونة فى اللغة العربية جمع « آن » .

(٣) H. Bergson: *Essai sur les Données Immédiates de la Conscience.*, p. 98.

مرتين ، اللهمّ إلاّ إذا استطعنا أن نلغى وجود الذاكرة الّتى تحتفظ بالماضى[١] .

ولكن الديمومة الحية ليست فقط غير قابلة للإعادة ، بل هى أيضاً مما لا سبيل إلى التنبؤ به imprévisible . ومعنى « استحالة التنبؤ » هنا أن ديمومتنا جدّة مستمرة ، وخلْق متوال ، وأصالة originalité غير متوقعة . وكل هذه الصفات هى مما يميز حياتنا النفسية الّتى هى أشبه ما تكون بمجرى متدفق لا يكف عن السيلان والجريان . وقد يخيل إلينا أننا نسير مدفوعين بحكم الزمان الآلى — زمان الساعات — ولكننا فى الحقيقة نتحرك وفقاً لإيقاع حالاتنا الباطنة وحركاتنا الداخلية مما يقوم عليه زماننا النفسى . والزمان النفسى هو الذى يجعل من حياتنا الباطنة جملة واحدة قد تناثرت فيها العلامات الفاصلة هنا وهنالك ولكنها ليست مبتورة بنقط ! حقاً إننا كثيراً ما نحاول مع الآليين أن نركب حياتنا النفسية من حالات ولحظات وأفكار ؛ ولكن هذه كلها إن هى إلاّ « صور آنية » instantanés قد التقطناها للواقع المتحرّك . بل حتّى إذا نظرنا إلى الفكرة الواحدة من أفكارنا ، فإننا نلاحظ أنها تمثل حركة باطنة غير منقسمة لا سبيل إلى ردّها إلى مجموعة أبسط من الأفكار الصغيرة المتمايزة . ولو قدّر لفكرنا أن يتوقف ، لكانت الفكرة حقاً « وقفة » arrêt عقلية ، ولكن هيهات للفكر أن يتوقف ! ومهما حاولنا أن نضمّ تلك « الصور الآنية » التى التقطناها للواقع المتغير بعضها إلى جوار بعض ، فإننا لن نستطيع مطلقاً أن نتوصّل إلى التعبير عن الحركة . أجل أن الفِلْم السينمائى مركب من سلسلة من الصور ، ولكن هذه الصور المتلاصقة لا بدّ أن تظل ساكنة لا توحى بأدنى حركة ، ما لم يكن هناك جهاز عَرْض تكون له من الحركة ما يمكن معه أن تستحيل تلك الصور الساكنة إلى مناظر حية متحرّكة ![٢] .

(١) ارجع إلى النص الرابع (الذات والزمان النفسى) ، والنص الخامس (الوجود والديمومة) من مختاراتنا .

(٢) Cf. H. Bergson: *L'Evolution Créatrice.*, 1932, 38e éd., pp. 329-330.

والخطأ الذى وقع فيه أصحاب النظرية الارتباطية assoiationistes إنما يرجع إلى أنهم قد حاولوا أن يركبوا الحياة النفسية بمجموعة من الحالات البسيطة والظواهر الأولية ، كأن الديمومة إن هى إلاّ مجرّد إضافة حالات وتلاصق ظواهر ! ولكن مثل هذه النظرة السطحية إلى الذات لا تكاد تتجاوز تلك الطبقة الخارجية لوجودنا حيث نحيا فى العادة مشغولين بضرورات الحياة . والواقع كما يقول برجسون أننا نحيا فى العادة على سطح الذات ؛ فلا بدّ لنا إذا أردنا أن ننفذ إلى باطن الذات ، من أن ننحىّ جانباً تلك الحالات الجامدة états inertes التى تطفو على سطح الذات كأنما هى أوراق الخريف الميتة التى قد تناثرت على صفحة غدير[١] . ومثل هذه الحالات السطحية الجامدة تتضمن فى العادة تلك الأفكار « الجاهزة » toute faites التى قد تلقيناها عن الآخرين ، فهى بمثابة الرواسب غير الشخصية التى قد تبقت لدينا من حالات جمعية تشترك فيها الجماعة كلها . وحينما يحاول عقلنا أن يلتجىء فى تفكيره إلى مثل تلك الأفكار ، فإنه سرعان ما يجد نفسه فى حالة هى أقرب ما تكون إلى « السكون » immobilité ، كأن تلك الأفكار هى بالنسبة إليه مجرّد أفكار جامدة خارجية غريبة عنه . وكلما زاد ابتعادنا عن الطبقات العميقة للذات ، زاد نزوع حالاتنا الشعورية إلى اتخاذ صورة « الكثرة العددية » multiplicité numérique والانتشار فى مكان متجانس ، نظراً لأن تلك الحالات الشعورية عندئذ لا بد أن تتخذ طابعاً جامداً لا يمت بأدنى صلة إلى شخصيتنا : ومن هنا فإن أبعد أفكارنا عن شخصيتنا — أعنى تلك الأفكار التى لا تكاد تنتسب إلينا — هى فى العادة أقرب الأفكار إلى التعبير اللغوىّ ، وأكثرها ملاءمة لطبيعة الحالات الشعورية على نحو ما تتصوّرها النظرية الارتباطية . ولما كانت تلك الأفكار « خارجية » بعضها بالنسبة إلى البعض الآخر ، فإن العلاقات القائمة بينها هى مجرّد علاقات سطحية لا تمسّ فى شىء طبيعتها الباطنة ،

(١) Bergson: *Les Donnés Immédiates*, p. 101.

وبالتالى فإنها علاقات منطقية تقبل التصنيف عن طريق التداعى القائم على التجاور contiguïté أو على أى سبب منطقى آخر .

أما إذا حاولنا أن نتخطى ذلك السطح الخارجى الذى فيه يتم الاحتكاك بين الذات والأشياء ، لكى ننفذ إلى أعماق ذلك « الفكر العضوىّ الحىّ » الذى يكمن من وراء تلك المظاهر السطحية ، فهنالك لا بدّ أن نجد أنفسنا بإزاء ظاهرة « امتزاج باطن » بين أفكار عميقة من شأنها إذا ما تفككت وتباعدت أن تتخذ صورة حدود منطقية متناقضة يطرد بعضها البعض الآخر . فنحن هنا بإزاء ظاهرة « تداخل نفسىّ » عميق فيها يتمّ بين حالاتنا الشعورية ضرب من « الامتزاج » الذى يستحيل معه أن نتحدث عن « وحدة » أو « كثرة » . وهنا تبدو الديمومة عبارة عن مجرى مستمر لا تؤلف لحظاته أية كثرة عددية ، ما دامت الحياة النفسية الباطنة ليست عبارة عن مجموعة من « الوحدات » ، كما أنها ليست بمثابة مركب من الواحد والمتعدّد . ولكننا فى العادة لا نحيا فى باطن تلك «الذات العميقة » le moi profond : لأن ضرورات الحياة الاجتماعية والتفاهم عن طريق اللغة لا بدّ أن تدفعنا إلى أن نحيا فى المكان المتجانس حيث تبدو الأشياء منفصلة متمايزة بعضها عن بعض . وكلما زاد تحقيقنا لشروط الحياة الاجتماعية ، زادت قوة ذلك التيار الذى ينقل حالاتنا الشعورية من الداخل إلى الخارج . وسرعان ما تستحيل تلك الحالات إلى موضوعات أو أشياء ، لكى لا تلبث أن تنفصل بعضها عن بعض ، حتى ينتهى بها الأمر إلى أن تنفصل عنا نحن ؛ وعندئذ لن يكون فى استطاعتنا أن نرى تلك الحالات إلاّ فى ذلك الوسط المتجانس الذى استحالت فيه إلى صور جامدة ، ومن خلال تلك الألفاظ التى تخلع عليها طابعها العام وصبغتها المعروفة . وهكذا تتكوّن لدينا ذات ثانية تغطى الذات الأولى ؛ ذات سطحية وجودها مؤلف من لحظات متمايزة ؛ ذات جامدة تنفصل حالاتها بعضها عن بعض ، وتعبّر كلّ منها عن نفسه دون مشقة بألفاظ أو كلمات . وهذه الذات السطحية

الجامدة هى « الأنا » الوحيدة التى تهتمّ بدراستها ووصفها وتحليلها كل تلك النظريات السيكولوجية الآلية التى تنزع إلى تقسيم حياتنا الباطنة إلى لحظات متمايزة ، وحالات منفصلة ، وظواهر قائمة بذاتها . وليس من شك فى أن هذه الدراسة السطحية قد تنطبق على حياتنا النفسية فى مظهرها الخارجى الاجتماعى ، حيث تبدو حالاتنا النفسية بمثابة « وقائع متحققة » : faits accomplis . أما إذا أردنا أن نتجاوز هذا المظهر السطحىّ ، لكى ننفذ إلى ذلك العالم الباطن الذى لا تكفّ فيه ذاتنا عن التكوّن ، فهنالك لا بدّ أن نجد صعوبة كبرى فى أن نصف الذات الحية العميقة بأنها مجرد ترابط بين حدود منفصلة بعضها عن بعض ومجاورة بعضها لبعض فى وسط متجانس . والحق أن الأصل فى كل تلك المشكلات التى اعترضت سبيل الفلاسفة فى دراستهم للعلية والحرية والشخصية إنما هو الخلط بين الزمان والمكان أو بين التتالى والتآنى ، والاستعاضة عن الذات الواقعية الملموسة الحية بذات سطحية خارجية جامدة (١) .

---

(١) *Les Données Immédiates de la Conscience*, p 103-104

٣ ـ مشكلة الحرية

رأينا أن الحياة النفسية فى نظر برجسون هى عبارة عن اتصال مستمر أو « ديمومة » حية ليس فيها أدنى موضع لعناصر ثابتة تتكرّر هى نفسها فى مجرى الشعور . وهذه « الديمومة » هى التى اقتادتنا إلى القول بأن حياتنا الباطنة هى فى صميمها « تعدّد كيفىّ » لا يمت بأدنى صلة إلى « التعدّد الكمىّ » ، و « لاتجانس » hétérogénéité مطلق تتداخل فيه حالاتنا النفسية فيتحقق عن طريق تداخلها ذلك « الترقى المستمر لشخصيتنا الحرّة » . وإذن فإن نظرية الديمومة لا بدّ أن تقودنا إلى إثارة مشكلة الحرية ، خصوصاً وأن نقدنا للنظريات الآلية والترابطية قد أدّى بنا إلى إقامة ضرب من التعارض بين النزعة الميكانيكية mécanisme والنزعة الديناميكية dynamisme فى النظر إلى الشخصية . ولا شك أن مشكلة الحرية هى من بين جميع مشكلات الفلسفة أدخلها فى علم النفس ؛ فنحن هنا بصدد مشكلة قد تكون هى حلقة الاتصال بين علم النفس والميتافيزيقا . والهدف الذى يرمى إليه برجسون من دراسته للحرية هو أن يبيّن لنا أنه إذا كان الخلاف قد ظل مستعصياً بين أنصار الحرية ودعاة الحتمية déterminisme ، فذلك لأن المشكلة لم توضع وضعا صحيحاً ، نتيجة لخلط الفلاسفة بين الديمومة والامتداد ؛ بين التتالى والتآنى ، بين الكيف والكمّ . وأما إذا عملنا على إزالة ذلك الخلط ومحو آثاره ، فهنالك لابدّ أن تتبدّد سائر الاعتراضات التى اعتاد أنصار الحتمية أن يثيروها ضدّ الحرية ، ولا بدّ بالتالى من أن تسقط سائر التعريفات التى ألف أنصار الحرية أن يستعينوا بها فى تحديد معنى الفعل الحر ، إن لم تَزُلْ مشكلة الحرية نفسها ! [1]

---

(١) Cf. H. Bergson: *Essai sur les Données Immédiates de la Conscience.*, p. VIII.

ولو أننا رجعنا قليلاً إلى الوراء ، لأمكننا أن نفهم السرّ فى اهتمام برجسون بمشكلة الحرية . حقاً إن الفلاسفة فى كل زمان قد اهتموا بالبحث فى معنى الحرية والخوض فى مشكلة الجبر والاختيار ، ولكنّ الظاهر أن قضية الحرية قد أصبحت فى الفترة ما بين سنة ١٨٧١ وسنة ١٨٨٨ قضية القضايا . وكأنما احتلّت الحرية فى تلك الفترة من حياة الفكر الفرنسى (خصوصاً عند مفكرى الجامعة) منزلة شبيهة بما كانت تشغله مشكلة الكليات عند مفكرى العصور الوسطى[١] . ومن هنا فقد ظهرت نظريات عديدة فى الحرية لعلّ أشهرها نظرية فوييه Fouillée (فى كتابه المسمى باسم « الحرية والحتمية ») ، ونظرية بوترو Boutroux (فى رسالته الموسومة باسم « الإمكان فى قوانين الطبيعة ») ، هذا علاوة على تلك الشذرات الهامة التى نشرها رنوڤييه للفيلسوف المغمور لكييه Jules Lequier (المتوفى سنة ١٨٦٥) تحت عنوان : « تحليل الفعل الحر » و « قوة فكرة الضرورة » . وقد فطن بعض النقاد إلى القرابة الموجودة بين نظرية برجسون فى الحرية ونظرية رنوڤييه Renouvier التى لا شك أنها قد صدرت مباشرة عن نظرية لكييه ، فحاول بعضهم أن يبين لنا كيف اقتفى برجسون أثر لكييه فى دراسته للإرادة والحرية ابتداءً من « الفعل الحر » الذى به تُعبّر الحرية عن نفسها[٢]. وسنرى فيما يلى إلى أى حدّ تأثر برجسون بنظرية كل من لكييه ورنوڤييه فى أن الحرية واقعة أولية ، وأن الفعل الحر بداية مطلقة ، وأن تلقائية الفعل الإرادى هى خير دليل على الحرية ، كما أن خير دليل على وجود الحركة هو التحرّك نفسه[٣] . — حقاً إنه قد لا يكون من الصواب أن نقول إن كل فلسفة برجسون قد تبلورت حول مشكلة الحرية ، كما كان الحال مثلاً عند لكييه أو سكرتان Secrétan (١٨١٥ — ١٨٩٥) أو رنوڤييه (١٨١٥—

(١) A. Thibaudet: *Le Bergsonisme*, vol. I., 8e éd., Paris, 1923, p. 241-243.

(٢) هذا ما حاوله دوجا Dugas مثلا فى مقدمته لمبحث لكييه فى الحقيقة الأولى (وهى شذرات ظهرت سنة ١٩٢٤ فى مؤلف واحد) .

(٣) Cf. L. Adolphe: *La Philosophie Religieuse de Bergson.*, P.U.F., 1946, pp. 8-9.

١٩٠٣) ؛ ولكن من المؤكّد أن الطريقة التى وضع بها برجسون مشكلة الحرية فى رسالته المسماة باسم « معطيات الشعور المباشرة » قد ساهمت إلى حدّ كبير فى تغيير مجرى المشكلة ، وتعيين الاتجاه العام للفلسفة البرجسونية نفسها . وهكذا تحدّدت معالم تلك الفلسفة فى « المادة والذاكرة » ثم فى « التطوّر الخالق » ، فأصبحت بحق « فلسفة حرية » ، إذ لم يلبث برجسون أن جعل من « الحرية » ، لا مجرّد واقعة مباشرة من وقائع الشعور الإنسانى فحسب ، بل واقعة أولية تميز العالم بأسره أيضاً (١).

لقد درج الفلاسفة على أن يتساءلوا عما إذا كان الإنسان حراً ، ولكن الحرية عندهم لم تكن سوى مجرد القدرة على الاختيار حينما نكون بصدد عدة أفعال ممكنة . ومعنى هذا أن حرية الإنسان إنما تتمثل فى قدرته على اتخاذ تصميمات لا سبيل إلى التنبؤ بها ، بحيث أننى حينما أتساءل عما إذا كنت سأقوم بهذه الرحلة أم لا مثلاً ، فإن كلاً الحلّين لا بد أن يكون ممكناً ، دون أن يكون فى استطاعة أحد أن يجزم بيقين عما سيستقرّ عليه قرارى . — أما دعاة الحتمية العلمية أو الحتمية الطبيعية déterminisme physique فإنهم قد ذهبوا إلى إنكار وجود مثل هذه الحرية مستندين فى إنكارهم إلى فكرة العلم ، ومبدأ العلية ، والقول بالآلية الشاملة . ولكن هناك حتمية أخرى لا يقوم إنكارها للحرية على اعتبارات فيزيقية ، بل هى تستند فى إنكارها إلى تحليل الفعل الإرادى ودراسة الخُلُق le caractère ؛ وتلك هى الحتمية السيكولوجية . ولا بدّ للفيلسوف الذى يتصدّى لدراسة مشكلة الحرية من أن يعرض لنقد هاتين الصورتين من صور الحتمية ، توطئة لإثبات وجود الحرية باعتبارها واقعة لاسبيل إلى إنكارها . ولكن برجسون لا يريد أن يثبت وجود الحرية ، بل هو سيحاول فى خاتمة المطاف أن يبين لنا أن هذه المشكلة قد تولدت عن سوء فهم ، بمعنى أن الحرية واقعة تُشاهَد ، وليست مشكلة تُحلّ .

(١) Cf Thibaudet: *Le Bergsonisme*, t. I, p. 243 & Challaye: *Bergson*, pp. 63-64.

أما إذا نظرنا إلى « الحتمية الطبيعية » (أو الفيزيقية) — فى صورتها الحديثة — فإننا نجد أنها وثيقة الصلة بالنظرة الميكانيكية إلى المادة . وهنا يتصور العلماء الكون على أنه كتلة من المادة يجزّئونها إلى جزيئات molécules وذرّات . — وهذه الذرات الصغيرة من شأنها أن تحقق بغير انقطاع حركات مختلفة الأنواع ، بحيث أن سائر الظواهر الطبيعية ، والأفعال الكيماوية ، وشتى كيفيات المادة التى تدركها حواسنا (من حرارة ، وصوت ، وكهرباء ، وجاذبية . . . إلخ) لا بدّ أن ترتد فى نهاية الأمر إلى تلك الحركات الأولية . ولما كانت المادة التى تدخل فى تركيب الأجسام العضوية إنما تخضع لهذه القوانين عينها ، فإننا لن نجد فى الجهاز العصبى مثلا سوى جزيئات وذرات تتحرك ، ويجذب بعضها بعضاً ، أو يطرد بعضها بعضاً . وإذن فإن الحالة الجزيئية état moléculaire للدماغ البشرى فى أية لحظة من اللحظات إنما تتولد عن الصدمات التى يتلقاها الجهاز العصبى من المادة المحيطة به من كل صوب؛ بحيث قد يكون فى وسعنا (فيما يرى أصحاب النزعة الآلية) أن نقول أن الإحساسات والأفكار والعواطف والرغبات ، وسائر مظاهر حياتنا الشعورية ، إن هى إلاّ نتائج ميكانيكية قد تولدت عن المركب الناشىء من الصدمات المتلقاة من الخارج والحركات التى كانت سائدة من قبل فى ذرّات المادة العصبية . ولكنّ من الممكن أيضاً أن تحدث الظاهرة العكسية : لأن الحركات الجزيئية التى تجرى فى الجهاز العصبى قد تتركب فيما بينها أو قد تأتلف مع غيرها من الحركات ، فتؤدى إلى ردّ فعل يقوم به جهازُنا العضوىّ ضدّ العالم المحيط به ؛ ومن هنا تكون الحركات الانعكاسية ، وسائر الأفعال التى نسميها فى العادة بالأفعال الحرة أو الإرادية . ولما كانت جميع الحركات — كائنة ما كانت — خاضعة لقانون بقاء الطاقة (الذى يعنى أن القوة لا تَفْنَى ولا تُخلَق) فإن وضع أية ذرة من الذرات ، سواء أكان ذلك فى الجهاز العصبى أم فى الكون بأسره ، لا بدّ أن يكون محدّداً بمجموع الأفعال الميكانيكية التى تؤثر بها الذرات الأخرى على تلك الذرة .

وعلى ذلك ، فإنه إذا كان فى استطاعة أى عالم رياضىّ أن يعرف وضع ذرّات أى جهاز عضوىّ بشرىّ ، فى لحظة معينة ، مع علمه فى الوقت نفسه بوضع (أو حركة) سائر ذرات الكون التى يمكن أن يقع تحت تأثيرها ، فإنه لن يجد أدنى صعوبة فى أن يحسب بدقة متناهية سائر الأفعال الماضية والحاضرة والمستقبلة للشخص الذى يملك هذا الجهاز العضوىّ ، كما يتنبأ عالم الفلك بأية ظاهرة فلكية[1] .

تلك هى وجهة نظر « الحتمية الآلية » التى تريد أن تطبق مبدأ بقاء الطاقة على كل ما فى الكون من جمادات وأحياء وكائنات بشرية . ولكنْ حتى إذا سلّمنا بأن وضع كل ذرة من ذرات المادة المخية ، واتجاهها ، وحركتها ، وسرعتها ، لا بدّ أن تكون محدّدة تحديداً صارماً فى كل لحظة من لحظات الزمان ، فإن هذا لن يترّتب عليه بأية حال أن تكون حياتنا النفسية خاضعة بالضرورة لمثل تلك الجبرية . ذلك لأن مثل هذ الزعم يقتضى أولا أن نبرهن على أن كل حالة مخية معينة لا بدّ أن تقابلها بالضرورة حالة نفسية محدّدة ؛ ولكننا لا زلنا نفتقر إلى مثل هذ البرهان . أجل إن تذبذب صماخ الأذن بشكل معين ، واهتزاز العصب السمعى بطريقة معينة ، لابدّ من أن يؤدّيا إلى ظهور نغمة معينة من أنغام السلّم الموسيقى فى مجال الشعور ؛ مما يدلّ على أن الإحساسات التى هى من هذا القبيل مرتبطة ارتباطاً وثيقاً بشروط خاصة مُحدّدة : ولكنّ أحداً لم يزعم بأننا أحرار — فى مثل هذه الظروف المعينة — فى أن نسمع هذه النغمة أو تلك كما يحلو لنا ! والواقع أن التفسير الميكانيكى إنما يصدق على الخصوص حيث يكون ثمة تواز دقيق بين السلسلة الفسيولوجية من الظواهر ، والسلسلة النفسية من الظواهر المقابلة لها . بيد أن مثل هذا التوازى parallélisme يكاد يكون قاصراً على تلك الحالات البسيطة التى يعترف الجميع بأنها مستقلة كل الاستقلال عن الإرادة ، فليس من حقنا أن نعمّمه (دون برهان أو دليل)

(١) H. Bergson: *Essai sur les Données Immédiates de la Conscience.*, pp. 107-108.

على سائر مظاهر الحياة النفسية . وقد نستطيع أن نجد فى حركة جُزَيئية من الحركات ، العلة المباشرة لحركة أخرى ، ولكننا لن نجد فيها العلة المباشرة لحالة شعورية ، ما لم يَثبتْ ذلك بالتجربة . ولكن التجربة لم تُثْبت حتى اليوم وجود مثل هذا الارتباط العلىّ بين الحركة الجزَيئية والواقعة السيكولوجية ، اللهمّ إلا فى عدد قليل من الحالات التى لا تمت إلى الأفعال الإرادية بأدنى صلة[١] . وعلى كل حال ، فسيكون لنا عود إلى هذه المشكلة ، حينما نعرض لدراسة الصلة بين النفس والبدن عند الحديث عن « المادة والذاكرة » .

أما إذا تساءلنا عن مدى انطباق مبدأ بقاء الطاقة على الحياة عموماً ، كان ردّ برجسون أنه قد يكون من الخطأ أن نغالى فى تقرير أهمية الدور الذى يقوم به هذا المبدأ فى تاريخ العلوم الطبيعية . حقاً إنّ هذا المبدأ — فى صورته الحالية — يمثل مرحلة من مراحل تطور بعض العلوم ، ولكن من الخطأ الجسيم أن نجعل منه مُسلمة ضرورية postulat من مُسلمات كل بحث علمىّ . والظاهر أن هذا المبدأ فى الوقت الراهن إنما ينطبق على مجموع الظواهر الطبيعية والكيماوية . ولكنْ ليس ما يحملنا على الاعتقاد بأن دراسة الظواهر الفسيولوجية عموماً ، والظواهر العصبية خصوصاً ، لنْ تكشفَ لنا يوماً عن طاقة أخرى من نوع جديد، يكون من الممكن تمييزها عن غيرها بعدم قابليتها للحساب[٢] . ومن جهة أخرى ، فإن من الملاحظ أن كل تطبيق مشروع لقانون بقاء الطاقة إنما يتم حينما نكون بصدد نظام طبيعىّ تملك نُقَطُهُ من الحركة ما تستطيع معه أن تعود إلى وضعها الأوّل . ونحن نتصوّر — على أقل تقدير — أن هذه العودة ممكنة ، فنسلم فى مثل هذه الحالات بأن شيئاً لن يتغير فى ذلك النظام الطبيعى بأكمله ، وفى سائر أجزائه الأوّلية ، بالنسبة إلى ما كان عليه (أو ما كانت عليه) فى بداية الأمر . ومعنى هذا أننا نتصوّر فى العادة أنْ ليس للزمان أدنى تأثير على

(١) Bergson: *Les Données Immédiates de la Conscience*, p. 111.

(٢) *Ibid*, pp. 114-116.

المادة الجامدة ، ما دامت تلك المادة لا تحتفظ بأدنى أثر للديمومة المنقضية ، أوما دامت تظل غارقة فيما يشبه الحاضر الأبدىّ ! وأما فى مجال الحياة والشعور ، فإن الأمر على خلاف ذلك تماماً ، لأن الديمومة هنا تعمل كما تعمل العلة ، ومن ثمّ فإن العودة إلى الوراء هى بالنسبة إلى الكائن الحى ضرب من المستحيل . وأكبر دليل على ذلك أن العضو الذى يَضْمر لن يستطيع فيما بعد أن يستردّ شبابه أو أن يعاود نشاطه . وأما فى مجال الشعور فإن مثل هذا الارتداد أو النكوص قد يبدو أكثر استحالة . وقد سبق لنا أن رأينا أن استمرار الإحساس قد يكون هو الكفيل بجعله شيئاً لا يطاق ، مما يدلّ على أن مجرّد تكرّره (أو استمراره) قد أكسبه صبغة جديدة . فمن المستحيل إذن على الشعور (كما سبق لنا القول) أن يمر بنفس الحالة مرتين متواليتين . والسبب فى ذلك أن كل لحظة تتضمن — علاوة على سابقتها — تلك الذكرى التى خلفتها اللحظة السابقة . وهذا ما نعنيه حينما نقول إنه ليس فى الحياة النفسية تكرّر وتشابه ، بل تجدّد واختلاف. ولو تصوّرنا المادة على أنها غارقة فى حاضر أبدىّ — كما أسلفنا — ، لوجب أن نقول إن « الماضى » هو حقيقة هامة بالنسبة إلى الأجسام الحية والموجوادت الشاعرة . وإذا كان الزمان المنصرم لا يمثل أدنى كسب ولا أدنى خسارة بالنسبة إلى أى نظام مادىّ محض ، فإنه يمثل بدون شك كسباً محققاً بالنسبة إلى الكائن الحى ، والموجود الشاعر بصفة خاصة . وعلى ذلك فإنه ليس ثمة رجعة إلى الوراء فى الحياة النفسية ، بل هناك تقدم مستمر يمتنع معه تكرّر حالات بعينها . والخطأ الجوهرىّ الذى وقعت فيه الحتمية الطبيعية (أو الفيزيقية) إنما ينحصر فى إغفالها للديمومة وعجزها عن فهم طبيعة الزمان النفسى .

والواقع أن الحتمية الطبيعية ليست نظرية علمية بل هى مذهب فلسفى تولد عن أصل ميتافيزيقى . فالقول بالحتمية الطبيعية إن هو إلاّ محاولة من أجل تقوية حجة الحتمية السيكولوجية ، بالالتجاء إلى علوم الطبيعة . ولما كنا فى العادة لا نميل إلى ملاحظة ذواتنا بطريقة مباشرة ، بل نحن إنما ننظر إلى أنفسنا

من خلال تلك الصور المستعارة من العالم الخارجى ، فإننا كثيراً ما نتوهم أن الديمومة الحقيقية التى نحياها فى باطن شعورنا هى بعينها تلك الديمومة الآلية التى تنزلق فوق الذرات دون أن تدخل عليها أدنى تغيير . ومن هنا فإننا لا نرى حرجاً بعد أن يكون الزمان قد انصرم ، فى أن نرجع إلى الوراء فنعود بالأشياء إلى وضعها السابق ، ونفترض أن نفس البواعث تؤثر من جديد على نفس الأفراد ، مستنتجين من ذلك أن هذه العلل لا بد أن تحدث نفس المعلولات . وهكذا نندفع إلى تعميم مبدأ بقاء الطاقة ، فنجعل منه قانوناً كلياً ينطبق على الظواهر النفسية كما ينطبق على الظواهر الطبيعية سواء بسواء ؛ وبذلك نوحد بين العالم الباطن والعالم الخارجى ، أو بين الديمومة الحقيقية والديمومة الظاهرة ، دون أن تكون تحت أيدينا أية أدلة علمية تؤيد مثل هذا التوحيد . ومعنى هذا أن العلم غير مسئول عن تلك الدعوى الميتافيزيقية التى يريد أصحابها أن يطبقوا مبدأ بقاء القوة على كل ما فى الكون من ظواهر ، بما فى ذلك الظواهر السيكولوجية . ولكننا سنرى أن الخلط بين الظاهرة النفسية والظاهرة الطبيعية ، أو بين الديمومة الحقيقية والديمومة الظاهرة إنما يرجع فى نهاية الأمر إلى « الحتمية السيكولوجية » التى تكمن دائماً من وراء شتى ضروب الحتمية[1] .

والمذهب الارتباطى – فيما يرى برجسون – هو أحدث صورة وأدق تعبير عن تلك الحتمية السيكولوجية . وخلاصة ذلك المذهب أن العناصر النفسية التى تتركب منها الذات تتجاذب وفقاً لقوانين أو لقانون واحد هو قانون تداعى المعانى . فالقائلون بالمذهب الارتباطى يتصورون الذات على شكل مجموعة من الحالات النفسية ، فيها يؤثر الباعث الأقوى على غيره من البواعث ، فيسيطر هو وحده على الموقف ، ويجر وراءه كل ما فى النفس من دوافع وبواعث ورغبات . وهذا ما يحدث – مثلا – للمجرم الذى يجد نفسه حائراً بين إغراء الجريمة والخوف من العقوبة ، لكى لا يلبث أن يستسلم للباعث الأقوى فيحقق

(١) Cf. F. Challaye : *Bergson*, nouvelle édition, 1929, pp. 68-69.

بذلك فعلاً ضرورياً أملته عليه طبيعة حياته النفسية . وبهذا المعنى يكون الإغراء والخوف ، والرغبة ، والعدوان مجرد حالات نفسية متمايزة تختلف فيما بينها شدة وضعفاً . وهذا ما ذهب إليه كل من جون ستيورت مل J.S. Mill وألكسندر بين A. Bain فى دفاعهما عن تلك « الحتمية الترابطية » التى تجزئ الحالات النفسية ، وتتحدث عن الصراع بين البواعث ، وتقول بغلبة الأقوى منها على غيره من البواعث . ولكن ألا يحدث أحياناً أن نزن البوعث ونتروى فى تقدير الدوافع ، بينما نحن قد انتهينا بالفعل إلى تصميم استقر عليه رأينا ؟ فهل نقول فى هذه الحالة إننا قد تدبرنا أولا ثم حزمنا أمرنا ثانياً ، أم نقول إن المعلول هنا قد تقدم على علته الظاهرة ، بدليل أن البوعث لم تظهر إلا بعد اتخاذنا لقرار أو تصميم نهائى ؟ ولكن ما قيمة التدبر أو التروى délibération فى مثل هذه الحالة ؟ — هذا ما يجيب عليه برجسون بقوله إننا فيما يظهر نحرص دائماً على أن نراعى مبدأ الآلية ، ولذلك فإننا نحاول أن نأخذ أنفسنا بقوانين تداعى المعانى ، بأن نعمد إلى تبرير فعل الإرادة المفاجىء ببواعث عقلية نخترعها اختراعاً ، حتى نطمئن إلى أن العمل الذى حققناه قد صدر عن تدبر عقلى ! [(١)]

من هذا نرى أن « الحتمية الارتباطية » قد جانبت الصواب حينما ذهبت إلى أن كل فعل إنسانى لا بد أن يكون محدداً تحديداً علياً صارماً بمجموعة من البواعث أو الدوافع . وفضلاً عن ذلك ، فإن الحتمية السيكولوجية قد وقعت فى خطأ جسيم حينما جعلت من الظواهر النفسية مجرد حالات متمايزة متجاورة ، بينما نحن قد رأينا من قبل أن هناك فارقاً كبيراً بين التعدد الكمى القائم على التلاصق أو التجاور juxtaposition ، وبين التعدد الكيفى القائم على التداخل المتبادل pénétration mutuelle أو الامتزاج fusion . والواقع أن الحتمية السيكولوجية قد وقعت تحت تأثير المبدأ الآلى فتصورت تلك الحالات المتمايزة

(١) Bergson: *Les Données Immédiates de la Conscience*, Ch. III., pp. 118-119.

تصوّراً هندسياً لا شخصياً impersonnelle ، ومن ثم فإنها قد جرّدتها من كل طابع ذاتيّ كيفيّ – ومثل هذه النظرة الآلية هى التى دفعت بالحتمية السيكولوجية إلى أن تتصوّر حالاتنا الباطنة على غرار الألفاظ الدالة عليها ، فنسبتْ إليها صفات الموضوعية واللاشخصية . ولكنّ اللغة هى أبعد ما تكون عن التعبير عن حياتنا الباطنة بما فيها من خصب ومرونة وثراء مستمر . وإذا كنا نستعمل الألفاظ فى التعبير عن حالاتنا الباطنة ، ومشاعرنا العميقة ، فإن من واجبنا أن نذكر أن هذه الألفاظ لا تستبقى من تلك الحالات والمشاعر سوى جانبها الموضوعى اللاشخصىّ . وهكذا تتحدث « اللغة » عن الحبّ بصفة عامة كأن تلك الحالات النفسية واحدة عند جميع الناس ، بينما المشاهد أن لكل منا طريقته الخاصة فى الحبّ أو الكراهية ؛ وهذا الحب وتلك الكراهية إنما يعكسان شخصيته بأكملها . وعلى ذلك ، فإن البواعث التى تحفزنا إلى العمل ليست قوى خارجية تلزمنا إلزاماً ، بل هى بواعثنا نحن ، وحينما نعمل بمقتضاها ، فإننا لا نخضع إلاّ لذواتنا ، ولا نعمل إلاّ بوحى من أنفسنا[١] .

وإن الحتميين ليحاولون أن يصوّروا لنا النفس بصورة الذات المتذبذبة التى تتجاذبها مشاعر متعارضة ، كأن النفس والمشاعر التى تتجاذبها مجرّد أشياء محدّدة أو موضوعات ثابتة تظل كما هى طوال عملية التروّى أو التدبر أو الاختيار . ولكنّ الحق أن الذات حينما تستشعر للمرة الثانية عاطفة سبق لها أن وقعت تحت تأثيرها من قبل ، فإنها لا بدّ أن تكون قد تغيرّت بعض الشىء ، فضلاً عن أن تلك العاطفة نفسها لا بدّ أن تبدو لها مغايرة لما كانت عليه . ومعنى هذا أن الذات تتغير فى كل لحظة من لحظات تدبرها كما أن عواطفها ومشاعرها لا تكفّ هى الأخرى عن التغير . وليس أبعد عن الصواب من تلك النظرة الآلية التى تتصور البواعث كأنها وقائع متمايزة أو حالات ثابتة أو أشياء جامدة ، بينما البواعث فى حقيقة الأمر هى بمثابة كائنات حية لا تكف

(١) أرجع إلى النص السادس من مختاراتنا ، وعنوانه « الحرية والشخصية » .

عن التغير والصيرورة والتجدّد المستمر . وإذا كان قد وقع فى ظن بعض أنصار الحتمية أن « التدبر » (أو التروّى) délibération هو تذبذب فى المكان ، فإن الحقيقة أنه تقدّم فى الزمان . ولن يتسنى لنا أن نفهم الحياة النفسية على حقيقتها ، إلاّ إذا سلمنا بخطأ الآليين فى محاولتهم قياس البواعث وتحديد شدتها تحديداً كمياً رياضياً[١] .

بيد أن أنصار الحتمية قد يعترضون على هذا الرأى بدعوى أن الفعل الحرّ هو مما يمكن التنبؤ به ، بشرط أن نقف على سائر بواعثه . وإذا كان تنبؤنا بأفعال الآخرين فى العادة لا يرقى مطلقاً إلى درجة اليقين ، فذلك لأننا لا نعرف سائر الظروف المحيطة بهم وكافة الدواعى التى تحملهم على العمل . أما إذا تهيأت لنا تلك المعرفة (أعنى إذا عرفنا بدقة « كل » مبرّرات أفعالهم ومقدّمات سلوكهم) فإننا لا بدّ واصلون إلى تنبؤ يقينى حاسم . وردّ برجسون على ذلك أنه حتى إذا ما تيسر لنا فى ظروف معينة أن نصدر حكماً احتمالياً على سلوك شخص فى المستقبل ، فإننا فى هذه الحالة لا نتنبأ بما سيقدم على تحقيقه من أفعال ، وإنما نحن نصدر حكماً معيناً على خلقه الحاضر ، أو بعبارة أصح ، على ماضيه. وقد يكون فى استطاعتنا أن نقول عن بعض الأفعال إنها تلائم طبيعة ذلك الشخص ، وعن أفعال أخرى إنها لا يمكن أن تلائم طبيعته ؛ ولكن القول بوجود ضرب من التوافق أو التنافر بين سلوك معين وبين خُلق شخص ما ، لا يعنى أننا قد استطعنا أن نربط مستقبل ذلك الشخص بحاضره ربطاً ضرورياً محكماً . وليس من شك فى أن هناك فارقاً شاسعاً بين الاستنتاج الاحتمالىّ والتنبؤ اليقينىّ القاطع[٢] .

ولنفترض مع برجسون أننا بإزاء شخصين : زيد وهو شخص قد طُلبَ إليه أن يتخذ قراراً حاسماً فى ظروف خطيرة تُحتم عليه أن يفصل فى الأمر بحريته ،

(١) Cf. H. Bergson: *Les Données Immédiates ae la Conscience.*, pp. 128-129.

(٢) Cf. F. Challaye: *Bergson*, nouv. éd., p. 71. — & *Ibid.*, p. 138.

وعمرو وهو فيلسوف يريد أن يتنبأ بسلوك زيد وأن يعرف مقدّماً ذلك القرار النهائى الذى سيستقرّ عليه رأيه . فهل سيكون فى استطاعة عمرو حقاً أن يصل إلى مثل هذا التنبؤ اليقينىّ الحاسم ؟ هنا يقول برجسون إنه ليس من شك فى أن حالاتنا النفسية العميقة ، أعنى تلك الحالات التى تترجم عن نفسها بأفعال حرة ، إنما تعبر عن مجموع أو خلاصة تاريخنا الماضى : فإذا استطاع عمرو أن يعرف كل الظروف المحيطة بزيد ، كان معنى هذا أنه قد ألمّ بكل تفاصيل حياة زيد إذ لولا ذلك لما استطاع أن يتصوّر تاريخه أو أن يحياه على الوجه الأكمل . ولكن من الواجب هنا أن نقيم تفرقة حاسمة : ذلك لأننى حينما أمرّ أنا نفسى بحالة سيكولوجية معينة ، فإن فى استطاعتى على وجه الدقة أن أعرف مدى شدة تلك الحالة ودرجة أهميتها بالقياس إلى غيرها من الحالات ، لا لأننى أقيسها أو أقارنها ، بل لأن شدة أية عاطفة عميقة (مثلاً) إن هى إلاّ تلك العاطفة نفسها ؛ وأما حينما أحاول — على العكس من ذلك — أن أنقل إلى الآخرين صورة معينة عن تلك الحالة السيكولوجية ، فإننى لن أستطيع أن أعبر لهم عن مدى شدّتها إلاّ بالرجوع إلى رمز محدّد ذى صيغة رياضية ، ومن ثم فإننى لا بد أن أجد نفسى مضطراً إلى أن أقيس أهمية تلك الحالة بمقارنتها بسابقاتها ولاحقاتها حتى يتسنى لى أن أحدّد نصيبها فى تحقيق الفعل النهائى . ولا شك أن تقديرى لمدى أهمية تلك الحالة أو مدى شدتها إنما هو رهن بمدى مساهمتها فى تفسير الفعل النهائى الذى تحقق فى العالم الخارجى . وأما فيما يتعلق بشعورى الذى عانى تلك الحالة الباطنة ، فإنه لا حاجة به إلى مثل تلك المقارنة ، لأن شدة الحالة النفسية هى عنده بمثابة « كيفية » لا تكاد تنفصل عنها فضلاً عن أنه لا سبيل إلى التعبير عنها . — وإذن فإن هناك طريقتين مختلفتين فى « تمثل » حالات الآخرين النفسية أو الشعورية : طريقة ديناميكية بمقتضاها نحاول أن نحيا تلك الحالات فى صميم ذواتنا ، وطريقة استاتيكية بمقتضاها نعمد إلى الاستعاضة عن الشعور الحىّ (الذى فيه نعانى تلك الحالات) بصورة أو فكرة أو رمز عقلىّ يكون

بمثابة تعبير عنها . وإذا كانت الطريقة الأولى تقوم على التجربة الحية ، فإن الطريقة الثانية لا تقوم إلاّ على التخيل . ومن هنا فإنه إذا أراد عمرو أن يتصوّر حالة زيد فى لحظة ما من لحظات تاريخه بطريقة مُرضية ، كان عليه أن يقوم بأحد أمرين : فهو إما أن يتخذ موقف الروائى الذى يعلم إلى أين يقتاد شخصياته وفى هذه الحالة لا بد أن يكون عمرو على علم مقدماً بالفعل النهائى الذى سيقدم زيد على تحقيقه ، وبالتالى فإنه لن يجد صعوبة فى أن يتصوّر الحالات المتعاقبة التى سيمرّ بها زيد ، وفى تحديد قيمة كل حالة منها بالنسبة إلى تاريخه العام ؛ وإما أن يقبل عن طيب خاطر أن يمرّ هو نفسه بتلك الحالات ، لا بالخيال بل فى الواقع ونفس الأمر . والفرض الأول من هذين الفرضين مرفوض ابتداءً ، لأن المهمّ هو أن نعرف ما إذا كان فى استطاعة عمرو ، بالاستناد إلى مبررات الفعل فقط ، أن يتوصّل إلى التنبؤ بما سيكون عليه سلوك زيد . وهكذا نرانا مضطرين إلى أن نعدّل من تصوّرنا لموقف عمرو ، فنقول إنه ليس مجرد « ناظر » يتأمل المستقبل ، بل هو « ممثل » يقوم بدور زيد مُقدماً . هذا مع ملاحظة أن عمرو فى هذه الحالة لابد أن يقوم بالدور « كاملاً » لأن أدنى الأحداث فى تاريخ شخص ما من الأشخاص قد تكون حافلة بالمعانى ؛ هذا فضلاً عن أنه لن يكون فى وسعنا أن نعفى عمرواً من أدنى حالة من حالات زيد النفسية (مهما كان من صغرها) ، ما دامت قوة العواطف إنما تُكتسبُ بتجمعها وتضخمها وتعاقبها فى الديمومة . — ولكن إذا كان زيد وعمرو قد مرا بحالات واحدة ، وعانا تاريخاً واحداً ، واجتازا تجارب نفسية واحدة ، فكيف السبيل إلى التفرقة بينهما ؟ أنقول إنهما شخص واحد نسميه زيداً حينما نكون بصدد الشخص الذى يعمل ، وعمرواً حينما نكون بصدد الشخص الذى يلخص ما يعمل زيد ؟ — ولكننا كلما أمعنا فى تحديد ظروف زيد ، بل كلما حاولنا أن نحيا شخصيته فى أدنى تفاصيلها ، وجدنا أنفسنا أقرب ما نكون إلى تلك اللحظة التى فيها لن يكون هناك موضع للتنبؤ بفعله ، بل لتحقيق ذلك الفعل .

وهكذا يفقد التنبؤ كل معناه ، إذ نجد أنفسنا فى الواقع بإزاء فعل متحقق[١] .

حقاً إن من الممكن أن نتنبأ بظاهرة فلكية ، ولكن التنبؤ فى هذه الحالة هو عبارة عن توقع لا يمت بأدنى صلة إلى التنبؤ بالفعل الإرادى . فالتنبؤ prévision هنا إن هو إلاّ ضرب من الرؤية أو العيان vision . وإذا كانت هذه الرؤية ممكنة ، فذلك لأن الزمن « وسط متجانس » بالنسبة إلى الظواهر الفلكية ، مما يسمحُ لعالم الفلك بأن يحيل الظاهرة المستقبلة إلى ظاهرة حاضرة . وأما بالنسبة إلى الفعل الحرّ ، فإن كل محاولة يراد بها التنبؤ بأفعالنا المقبلة ، إن هى إلاّ مجرد خلط بين الزمان المتجانس (الذى هو زمان الظواهر الفلكية) وبين الديمومة الحية (التى هى زمان الكائنات الحية الشاعرة)[٢] . ومعنى هذا أننا حينما نتساءل عما إذا كان من الممكن التنبؤ بأى فعل مستقبل ، نوحد — من حيث لا ندرى — بين الزمان الكمىّ الذى يسود علوم الطبيعة والرياضة والفلك ، وبين الديمومة الحقيقية التى هى كيف محض (وإن بدت فى الظاهر مجرد كثرة عددية) والتى لا يمكن أن نقتطع منها لحظة واحدة ، دون أن نغير من طبيعة ما يشغلها من ظواهر . — وحينما نكون بصدد أية حالة نفسية مقبلة (مهما كان حظها ضئيلا من العمق) فإن من الواجب أن ننظر إلى سابقاتها ، لا على أنها مجرد أشياء ثابتة فى حالة سكون ، بل على أنها حركات مستمرة فى حالة تقدّم ، ما دام كل ما يعنينا منها هو تأثيرها ، وما ديمومتها سوى هذا التأثير نفسه . ولهذا فإن من العبث أن نتساءل عما إذا كان من الممكن أن نختصر الديمومة المقبلة بأن نقتطع منها مُقدماً بضعة أجزاء صغيرة نقتصر على النظر إليها ؛ وإنما يجب أن نقرر أن كل ما فى استطاعتنا أن نعمله إنما هو أن نحيا تلك الديمومة خلال تعاقبها المستمر أوّلا بأول . وهكذا ينتهى برجسون

(١) H. Bergson: *Essai sur les Données Immédiates de la Conscience*, pp. 139-142.

(٢) سنرى مع ذلك أن برجسون سوف ينسب إلى الكون ضرباً من « الديمومة » التى تشبه إلى حد ما « ديمومتنا الباطنة » (انظر على وجه الخصوص كتابه المسمى بالديمومة والتآنى *"Durée et Simultanéité"* ص ٦١ — ٦٢) .

إلى القول بأننا حينما نكون بصدد ظواهر سيكولوجية ، فإننا لن نجد فارقاً محسوساً بين التنبؤ والنظر والعمل[١] . بيد أن دعاة الحتمية — حتى إذا سلموا جدلاً باستحالة التنبؤ بالأفعال المستقبلة — سرعان ما يجدون حجة أخرى يبررون بها دعواهم ، فنراهم يقولون إن الظواهر السيكولوجية خاضعة لقوانين ، كالظواهر الطبيعية سواء بسواء . وكأن أنصار الحتمية فى حجتهم هذه لا يريدون مطلقاً أن ينظروا إلى الطابع الخاص المميز للظاهرة السيكولوجية (باعتبارها واقعة شعورية) لكى يقتصروا على النظر إليها باعتبارها مجرد « ظاهرة » تخضع لقانون العلية . وما دام قانون العلية يقرر أن نفس العلل لا بدّ دائماً أن تحدث نفس المعلولات ، فإن من الواجب أن نرى ما إذا كان هذا المبدأ ينطبق على الحياة النفسية أم لا .

وهنا يقول برجسون إن من الخطأ أن نتحدث — فى مجال الحياة النفسية — عن علل باطنة بعينها تحدث معلولات بعينها . والسبب فى ذلك هو أن علة واحدة بعينها لا يمكن بأى حال — كما أسلفنا مراراً من قبل — أن تبدو عدة مرات على مسرح الشعور . وحسبنا أن نرجع إلى الصورة التى قدّمناها فيما سبق للديمومة ، لكى نتحقق من أن ثمة تنوعاً جوهرياً فى الحياة النفسية ، مما يستحيل معه وجود تشابه مطلق بين أية حالتين من حالات الشعور ، ما دامت هاتان الحالتان تعبّران عن لحظتين مختلفتين من لحظات تاريخنا . وبينما نجد أن الموضوع الخارجى لا يحمل علامة الزمان المنصرم ، وهذا هو السبب فى أن عالم الطبيعة لا بدّ أن يجد نفسه هنا بإزاء حالات أولية متشابهة (على الرغم من تعاقب اللحظات واختلافها) ، نرى على العكس من ذلك أنّ الديمومة هى شىء واقعىّ بالنسبة إلى الشعور الذى يحتفظ دائماً بآثارها ، بحيث أنه ليس فى استطاعتنا هنا أن نتحدث عن حالات متشابهة ، ما دامت اللحظة الواحدة لا يمكن أن تظهر مرتين . — والواقع أننا حينما نقول إن الظواهر الطبيعية خاضعة لقوانين ؛

(١) H. Bergson: *Les Données Immédiates de la Conscience.*, pp. 149-151.

فإنما نعنى أنه من الممكن أن تتكرّر تلك الظواهر بنفس الصورة ، وأنه متى وجدت الشروط التى سبق أن أدّت إلى حدوث ظاهرة بعينها ، فلا بدّ من أن تعود تلك الظاهرة إلى الوجود فى نفس الظروف . وهذا المبدأ — فيما يزعم التجريبيون — إنما هو وليد التجربة نفسها : لأن التجربة هى التى تظهرنا على اطراد الطبيعة وتعاقب العلل والمعلولات بانتظام . ولكننا إذا استفتينا التجربة فى مدى انطباق هذا المبدأ على أفعالنا الإنسانية ، كان ردّها أنه لا وجود لمثل هذا « الاطراد » régularité فى مجال الشعور الإنسانى ، لأننا لا نكاد نعثر على مثل هذا التعاقب المطرد حينما نكون بصدد حالات نفسية معقدة ، أو ظواهر شعورية عميقة . وبينما يجد عالم الطبيعة أن نفس العلة تحدث دائماً نفس المعلول ، يرى عالمُ النفس أن العلة الباطنة العميقة تحدث معلولها مرة ، ولكنها لا تحدثه بعد ذلك أبداً[١] . وإذن فإن مبدأ الحتمية العلمية لا ينسحب مطلقاً على العالم النفسى ، ما دام قانون العلية لا يصدق (فيما يظهر) على الوقائع الباطنة والحالات النفسية[٢] . وبهذا المعنى قد تكون « الحرية » و «العلية » على طرفى نقيض .

ولكن ما الذى نفهمه نحن فى العادة من كلمة « العلية »؟ إننا حينما نتحدث عن وجود تعاقب منتظم بين ظاهرتين ، فإنما نعنى أنه ما إذا وُجدَتْ الظاهرة الأولى ، فلا بدّ من أن تجىء فى إثرها الظاهرة الثانية . بيد أن الحس المشترك كثيراً ما يصوّر لنا أن هذه الظاهرة الثانية لا بدّ من أن تكون موجودةً ضمناً ، على هذه الصورة أو تلك ، فى صميم الظاهرة الأولى التى هى العلة فى حدوثها . ومن هنا فإننا نظن أن العلاقة العلية la relation causale هى عبارة عن وجود ضمنى أو « تكوّن سابق » préformation — للظاهرة المقبلة فى صميم الظروف الحاضرة . بيد أن كلمة préformation هنا قد تؤخذ بمعنيين

---

(١) Cf.F. Challaye: *Bergson*, pp. 74-75. &J. Chevalier: *Bergson*, pp. 125-127

(٢) لنقد فكرة برجسون فى العلية ارجع إلى رسل : B. Russell: *Our Knowledge of the External World*, pp. 233-234.

مختلفين : لأننا حينما نقول إن عدداً معيناً من النظريات الهندسية موجود ضمنياً فى تعريف رياضى ما ، فإننا نعنى أنه ما دمنا هنا فى مجال الكم المحض ، ومادام من الممكن أن نعبر عن الخواص الهندسية فى صيغة معادلات ، فإن المعادلة الأولى التى تعبر عن الخاصية الجوهرية للشكل الهندسى ، لا بدّ أن تستحيل هى نفسها إلى عدد غير محدود من المعادلات الجديدة الموجودة ضمنياً فى تلك المعادلة الأولى . وعلى الرغم من أن الظواهر الطبيعية التى ندركها بحواسنا لا تتميز كماً فحسب ، بل هى تتميز كيفاً أيضاً ، فإننا قد نحاول أن نطبق عليها مثل هذه النظرة ، ومن ثم فإننا سرعان ما نجردها من سائر فروقها الكيفية ، لكى نفترض أن هناك فيما وراء ذلك « التنوع » hétérogénéité الذى تدلنا عليه حواسنا ، عالماً طبيعياً متجانساً homogène لا يتألف إلاّ من أشكال هندسية وعلاقات رياضية . وهذا ما فعله ديكارت مثلاً حينما تصوّر المادة على أنها مجرد امتداد متجانس فلم يجد حرجاً من بعد فى أن يفسر سائر حركات أجزاء ذلك الامتداد بقانون مجرّد أو بمعادلة جبرّية équation algébrique تقوم على مقادير متغيرة ، دون أن يجد أدنى حاجة إلى الاستعانة بصورة محسوسة فى تصور تلك الحركات. ولكن من المؤكد أنه كلما أمعنت التفسيرات الميكانيكية فى استخدام تلك العلية الرياضية الصارمة، وكلما أمعنت فى مساعدة « الذرّة » على أن تتخلص من عبء تلك الخواص المحسوسة التى تنوء بها ، فإنها بذلك إنما تقترب بالوجود الواقعى المحسوس للظواهر الطبيعية من تلك الحالة التى لا بدّ فيها أن يتبدّد على شكل سحب هندسيّة أو دخان جبرىّ fumée algébrique .

وعلى كل حال ، فإننا إذا فهمنا علاقة العلية على هذا النحو ، فقد أحلنا تلك العلاقة إلى علاقة ضرورية هى أقرب ما تكون إلى علاقة الذاتية (أو الهوية) identité ولما كان مبدأ الذاتية — باعتباره القانون المطلق للعقل البشرى — إنما يقرّر أن كل ما نتعقله هو متعقل فى اللحظة التى نتعقله فيها ، فإن هذا

(١) Cf.H. Bergson: *Essai sur les Données Immédiates de la Conscience.*,pp. 155-156.

هذا المبدأ الضرورىّ لا يربط المستقبل بالحاضر ، بل هو يربط الحاضر بالحاضر فقط . ولكننا قد نحاول أن نقرّب من ذلك المبدأ مبدأ العلية الذى يربط لحظات مختلفة من الزمان ، حتّى نكسب العلية ضرورة صارمة يصبح معها اطراد العلة والمعلول اطراداً ضرورياً منطيقاً . وهكذا لا يلبث العقل البشرى أن يستبدل بالعلية الظاهرة « هوية » أساسية ، أو « ذاتية » جوهرية ، فيتصوّر أن المعلول كائن فى العلة نفسها ، كما أن النتيجة الرياضية كائنة (أو كامنة) فى المبدأ الرياضى . بيد أن الشعور الإنسانى سرعان ما يتحقق من أن مثل هذه النظرة قد تقضى قضاء مبرماً على عامل الزمان الذى لا شك فى أنّ له تأثيره فى صميم الطبيعة . حقاً إننا نشعر بأن الأشياء لا تتمتع بديمومة شبيهة بما نتمتع به نحن ، ولكننا نعتقد مع ذلك أنه لا بدّ أن يكون ثمة سبب خفىّ بمقتضاه تتعاقب الظواهر فى الزمان ، بدلاً من أن توجد كلها مرة واحدة . ومن هنا فإننا نميل إلى رفض ذلك التصوّر الذى يقرب فكرة « العلية » من مبدأ « الذاتية » .

من هذا نرى أن المعنى الأوّل لكلمة préformation يحيل « العلية » إلى « علاقة ضرورية » منطقية ، كأنّ بين العلة والمعلول ترابطاً رياضياً شبيهاً بذلك التّرابط الموجود بين المبدأ الهندسى أو التعريف الرياضى وما يترتب عليه من نتائج ونظريات . ولكننا قد نتصوّر العلية على نحو آخر ، مستندين فى ذلك إلى شعور مباشر نحياه فى صميم ذواتنا . وهنا نلاحظ أننا نمرّ باستمرار بحالات شعورية متعاقبة ؛ وعلى الرغم من أن الحالة التالية لم تكن متضمنة فى الحالة السابقة ، فإن من الممكن أن نقول إنه قد كانت لدينا عندئذ فكرة غامضة مبهمة عن تلك الحالة التالية . ولكن الفكرة لا تنتقل مباشرة إلى فعل ، بل إن ثمة « وسائط » خفية تنزلق بينهما ، كما يدلنا على ذلك شعورنا العادى بالجهد l'effort : والواقع أن الانتقال من الفكرة إلى الجهد ، ومن الجهد إلى الفعل ، هو من الاستمرار بحيث قد لا يكون فى وسعنا أن نحدّد أين تنتهى الفكرة والجهد وأين يبدأ الفعل . وإذا قلنا فى هذه الحالة بأن المستقبل موجود ضمنياً فى الحاضر ،

فإن هذا « الوجود الضمنى » هو من النقص بحيث يستحيل معه أن نتحدث عن علاقة ضرورية بين الحاضر والمستقبل، ما دامت فكرة الفعل لا تستتبع بالضرورة حدوث ذلك الفعل ، وما دمنا نشعر حتى بعد شروعنا فى تحقيق الجهد اللازم لخروج ذلك الفعل إلى حيز الواقع أن فى استطاعتنا أن نتوقف عن تنفيذ ما اتجهنا إلى تحقيقه . وإذن فنحن هنا بصدد علية من نوع خاص ، إذ ليس بين العلة والمعلول علاقة « تحديد ضرورى» détermination causale ، فضلاً عن أن المعلول ليس كامناً — أو كائناً ضمناً — فى العلة ، اللهم إلا على صورة «ممكن » محض ، أو على صورة « تصور غامض » من الممكن ألا يستتبعه الفعل . ولكن المستقبل لا يوجد فى الحاضر إلا على صورة « فكرة » ، فالانتقال من الحاضر إلى المستقبل (فى هذا النوع الجديد من العلية) لا بد أن يتمثل على شكل « جهد » effort ، وبالتالى فإنه يقتضى « الديمومة » la durée . ومثل هذه النظرة الديناميكية إلى علاقة العلية قد تستلزم أن ننسب إلى الأشياء ديمومة شبيهة بديمومتنا ، ومن ثم فإننا لا بد أن نسلم بأن مستقبل العالم ليس محدداً تحديداً ضرورياً بحاضره ، كما أن مستقبل الذات ليس محدداً تحديداً ضرورياً بحاضرها . ولما كانت الديمومة تفترض الشعور ، فإننا حينما ننسب إلى الأشياء زماناً يدوم، لا بد أن نجد أنفسنا مضطرين إلى أن نضع فى قرارتها ضرباً من الشعور [١]. ومعنى هذا بعبارة أخرى أن الكون — فى جملته — مثله فى ذلك كمثل كل كائن حى على حدة ، هو ديمومة حية تتصف بالشعور والتلقائية والإبداع [٢] .

وعلى كل حال فإنه مهما كان تصورنا للعلية ، فإن من المؤكد أن هذا التصور لا يمكن أن يهدم الحرية . ذلك لأننا إذا نسبنا إلى الظواهر الطبيعية علية صارمة واطراداً ضرورياً ، فإن معنى هذا أننا ننكر عليها كل ديمومة ، وهذه الديمومة نفسها هى التى ستجعل من الذات « التى تدوم » (فى نظرنا) قوة حرة .

(١) H. Bergson: *Durée et Simultanéité.*, Paris, P.U.F., pp. 61-62.

(٢) Cf. Thibaudet: *Le Begsonisme*, t. I.,p. 25; Bergson: *L'Evolution Créatrice*, p. 16.

وأما إذا نسبنا إلى الظواهر الطبيعية والظواهر النفسية (على حدّ سواء) ديمومة حقيقية يمتنع معها وجود علاقة تحديد ضرورى بين العلة والمعلول ، فقد نسبنا إلى كل من الطبيعة والذات تلقائية حية فيها يحل « الامكان » contingence محلّ « الضرورة » nécessité . وإذن فإن كل تصوّر واضح للعلية ، لا بدّ أن يؤدى بنا إلى فكرة الحرية الإنسانية ، لأن هذه الفكرة هى نتيجة ضرورية تترتب على الفهم الصحيح لفكرة « العلية »[١] .

ولكنْ ما دمنا قد رفضنا كلاً من الحتمية الطبيعية والحتمية السيكولوجية ، فلم يَبْقَ علينا سوى أن نلتجئ إلى شهادة الشعور ، كما فعل ديكارت ومين دى بيران Maine de Biran من قبل . وهل من حرج على الفيلسوف فى أن يلتجئ إلى الشعور المباشر الذى هو ملكة الملاحظة عندنا ووسيلتنا الأولى فى التجريب ؟ إن الذات لتشعر بأنها حرة ، وهذا الشعور المباشر هو واقعة أولية لا يمكن أن يرقى إليها الشك ، فلماذا لا نقول إن فى مجرد شعورنا بتلقائية أفعالنا أكبر دليل على حريتنا ؟ الواقع أن ما نسميه بالحرية إن هو إلاّ علاقة الذات الحية بالفعل الذى تحققه . وإذا كانت هذه العلاقة غير قابلة للتحديد أو التعريف ، فذلك لأننا أحرا أحرار بالفعل . حقاً إننا كثيراً ما نحاول أن نعرّف الفعل الحر أو أن نحدّد معنى الحرية ، ولكن كل هذه المحاولات لا يمكن أن تنجح فى الكشف عن حقيقة « واقعة » حية لا تمت إلى الثبات والسكون والمكان بأدنى صلة . والحق أن ما يقبل التحليل هو الشىء لا الحركة ، وما يقبل القسمة هو الامتداد لا الديمومة . فإذا ما تشبثنا بالتحليل استحالت « الحركة » على أيدينا إلى « شىء » ، وأفلت « الزمان » من بين أيدينا فلم يَبْقَ لدينا سوى « الامتداد » ؛ وليس من شك فى أننا حينما نصرف النظر عن الزمان الحقيقى ، مكتفين بالمكان المتجانس ، وحينما نتناسى الحركة والتغيّر ، مجترئين بالسكون والثبات ، فإننا لن نجد أنفسنا بإزاء وقائع «تتحقق» ، بل بإزاء وقائع « متحققة » ، ولن نشعر بأن ثمة تلقائية وحرية ،

---

(١) H. Bergson: *Les Données Immédiates de la Conscience.*, pp. 160-162.

بل جموداً وضرورة . وهذا هو السبب فى أن كل « تعريف » للحرية لا بدّ أن يؤدى إلى تقوية حجج القائلين بالحتمية(١) .

أما إذا حاولنا أن نعرّف الفعل الحر بأن نقول (بعد حدوثه) إنه الفعل الذى كان يمكن ألا يحدث ، فإن مثل هذا التعريف يستلزم وجود تكافؤ مطلق بين الديمومة الحقيقية ورمزها المكانى ، ولا شك أن هذا التكافؤ لا بدّ أن يعود بنا من جديد إلى الحتمية الصارمة . فهل نعرّف الفعل الحرّ بأن نقول إنه ذلك الفعل الذى لا يمكن التنبؤ به ، حتّى ولو قدّرلنا أن نعرف مقدّماً سائر شروطه ؟ ولكن القول بأن كل شروط الفعل متوفرة فى الحاضر ، معناه أننا قد نفذنا عبر الديمومة إلى تلك اللحظة التى فيها يتحقق ذلك الفعل . أما إذا قلنا بأن من الممكن أن نتصوّر مقدّماً مادة الديمومة النفسية بطريقة رمزية ، فإننا سنجد أنفسنا مضطرين إلى أن نعدّ الزمان مجرد وسط متجانس ، وبالتالى فإننا لا بدّ مسلمون بوجود تكافؤ مطلق بين الديمومة ورمزها . ومعنى هذا أننا إذا تعمقنا هذا التعريف الثانى للحرية ، فإننا لن نلبث أن نجد أنفسنا قد عدنا من جديد إلى الحتمية . — فهل نعرّف الفعل الحرّ — أخيراً — بأن نقول إنه الفعل الذى لا يترتب بالضرورة على علته ؟ ولكننا هنا بين شقّىّ الرحا : لأنه إما أن تفقد هذه الكلمات كل مالها من معنى ، وإما أن يكون المقصود بها أن نفس العلل الباطنة لا تحدث دائماً نفس المعلولات . وعلى ذلك فإننا مضطرون إلى أن نسلم بأن السوابق النفسية antécédents psychiques لأى فعل حرّ هى مما يمكن أن يتكرّر من جديد ، وأن الحرية تتحقق فى ديمومة متشابهة اللحظات ، وأن الزمان — كالمكان — إن هو إلاّ وسط متجانس . وهكذا لا بدّ لنا من أن نجد أنفسنا من جديد بإزاء فكرة تكافؤ الديمومة مع رمزها المكانى ، وهى الفكرة التى سبق لنا أن اطرحناها أكثر من مرة . وإذن فإن هذا التعريف الثالث للحرية من شأنه أن يعود بنا هو الآخر إلى نظرية الحتمية(٢) .

---

(١) J. Chevalier: *Bergson*, p. 124. & *Ibid.*, p. 165.

(٢) H. Bergson: *Essai sur les Données Immédiates de la Conscience*, pp. 165-166.

والواقع أن مشكلة الحرية – فى نظر برجسون – إنما ترتدّ فى نهاية الأمر إلى هذا التساؤل : « هل يمكن تصوّر الزمان تصوراً مكافئاً عن طريق المكان ؟ » وردّ برجسون على هذا السؤال بالإيجاب ، حينما نكون بإزاء زمان « منقض » écoulé ، وبالسلب حينما نكون بإزاء زمان ينقضى s'écoule ؛ ولسنا فى حاجة إلى القول بأن الفعل الحرّ إنما يحدث فى زمان ينقضى لا فى زمان قد انقضى . وإذن فإن الحرية هى واقعة ، بل هى من بين سائر الوقائع التى نلاحظها ، أكثرها وضوحاً وأشدّها تميزاً . أما تلك الصعوبات التى تكتنف فى العادة هذه المشكلة ، بل المشكلة نفسها ، فهى إنما تتولد عن رغبتنا فى خلع صفات الامتداد على الديمومة ، وتفسير التتالى والتآنى simultanéité ، والترجمة عن فكرة الحرية بلغة لا نزاع فى أنها لا تصلح قط للتعبير عنها[1] . ولكنْ لما كان الجانب الأكبر من وجودنا إنما ينقضى فى المكان أكثر مما ينقضى فى الزمان ، ولما كنا نحيا للعالم الخارجى أكثر مما نحيا لذواتنا ، بل لما كنا نتحدث أكثر مما نفكر ونتأثر أكثر مما نؤثر ، فإننا لا نتمتع بالحرية إلاّ لماماً . والحق أننا نعيش فى معظم الأحيان خارج ذواتنا ؛ ولهذا فإن المرء لايكاد يدرك من ذاته سوى ذلك الشبح الباهت الذى هو أقرب ما يكون إلى « ظل » تُسقطه الديمومة المحضة على المكان المتجانس . وأمّا حينما يستجمع المرء ذاته ، وحينما ينفذ إلى صميم الديمومة ، فهنالك لا بدّ أن يشعر بحريته . فليس العمل الحر سوى استعادة زمام النفس ، واسترجاع محلنا فى باطن الديمومة المحضة[2] . ولكن على الرغم من أننا ندرك أن حريتنا هى وليدة تلك العملية الإرادية التى فيها ننفذ إلى باطن ذواتنا ، فإننا مع ذلك قلما نريد تحقيق تلك المهمة ، لأننا كثيراً ما نُؤثِر الآلية الشعورية automatisme conscient على النشاط الحرّ . وحتى حينما نكون بصدد فعل حرّ ، فإننا كثيراً ما نعمد إلى تحليله والتمييز بين شروطه الخارجية ؛ ومثل هذه التجزئة إنما تتم فى المكان لا فى الديمومة المحضة . وهكذا ينتهى برجسون إلى القول بأن مشكلة الحرية

(١) H. Bergson : *Essai sur les Données Immédiates de la Conscience*, pp. 165-166.

(٢) Cf. *Idem: Enérgie Spirituelle*, p. 20. & *Ibid*, p. 174.

هى وليدة سوء فهم malentendu ؛ فهى بالنسبة إلى المحدثين كمغالطات المدرسة الإيلية بالنسبة إلى الأقدمين : لأن الأصل فى كل منهما هو ذلك الوهم الذى نقع فيه حينما نخلط بين التتالى والتآنى ، بين الديمومة والامتداد ، بين الكيف والكم [١] . — ولكن شتان بين « مشكلة » الحرية و « واقعة » الحرية : فإن الأولى منهما وَهمْ ، والثانية حقيقة الحقائق؛ وربما كانت الحرية هى الأصل فى كل ما تنطوى عليه حياتنا من جدية: أليس كل ما فى الحياة من معنى وقيمة وخطورة إنما مصدره نحن ، وما ينبعث منا ، وما يكوِّن صميم وجودنا ؟ [٢]

تلك هى نظرية برجسون فى الحرية ، على نحو ما عرضها فى كتابه المسمى « برسالة فى وقائع الشعور المباشرة » . ولسنا فى حاجة إلى القول بأن هذه النظرية لا يمكن أن تفهم إلاّ على ضوء فكرة برجسون عن « الديمومة » باعتبارها كيفية خالصة ، ولا تجانساً محضاً ، وتتابعاً متصلا ، وخلقاً مستمراً . وقد عاد برجسون إلى فكرة « الحرية » فى محاضرته المشهورة عن « الشعور والحياة » فقال إن الشعور معناه الاختيار ، لأن ما يميز الكائن الحى هو أنه موجود يختار أو ينزع إلى الاختيار . وإذا كانت خصائص المادة هى الجمود ، والهندسة ، والضرورة ، فإن خصائص الحياة هى التلقائية ، والحرية ، واستحالة التنبؤ. ويربط برجسون بين فكرة الحرية وفكرة الخلق création فيقول إن مهمة الكائن الحى أن يخلق وبالتالى فإن الكائن الحى — فى وسط ذلك العالم الشامل الذى تسوده الحتمية — يمثل منطقة حرّة لا موضع فيها للحتمية . وبهذا المعنى تكون المادة هى الضرورة، والشعور هو الحرية ، ولو أنّ الحياة تتكفل بالتوفيق بينهما، من حيث أنّ الحياة إن هى إلاّ الحرية مندمجة فى الضرورة وعاملة على الاستفادة منها لصالحها . ولو لم تكن الحتمية الطبيعية مرنة متراخية فى بعض نواحيها ، لما كان فى استطاعة تلك الحرية أن تعمل فى صميم الطبيعة [٣] . — وإذن فإن الحتمية قد تكون

(١) H. Bergson *L'Energie Spirituelle*, pp. 179-180.

(٢) Cf. F. Challaye: *Bergson*, nouvelle édition, 1929, p. 83.

(٣) Cf. H. Bergson: *L'Energie Spirituelle.*, Paris, P.U.F., 1949, pp. 12-13.

متأصّلة فى مجال المادة الجامدة ، ولكنها لا بدّ من أن تتوارى عن الأنظار لكى تدع مجالا للاحتمية جزئية بمجرد ما تبدو الحياة والشعور . وهذا هو السبب فى أننا لن نجد أدنى صعوبة فى أن نتميز فى الكون هنا وهنالك « مناطق لاحتمية » zones d'indétermination تنتشر بقدر ما هنالك من كائنات حية[١] . ولكن الحرية فى هذه الحالة لن تكون سوى ظاهرة عامة تصاحب الحياة والشعور ، ما دامت كل مهمتها إنما تنحصر فى التغلب على المادة والاستفادة منها .

بيد أننا لو أنعمنا النظر فى حريتنا ، لتحققنا من أنها « تلقائية روحية » محضة لا سبيل إلى الخلط بينها وبين تلك التلقائية الحيوية التى تتصف بها سائر الكائنات الحية . والواقع أننا لو ألقينا نظرة على سلم التطور من أسفله إلى أعلاه لرأينا أن الحرية موثقة بسلسلة لا تستطيع إلا أن تمتدّ على طولها ، ولكن الإنسان ما يكاد يظهر ، حتى نشهد فى الحال وثبة هائلة تتحطم معها تلك السلسلة[٢] . فالإنسان وحده هو الكائن الحرّ — بكل معنى الكلمة — ، لأن التطوّر الذى يؤدّى إلى الفعل الحرّ عنده هو « تطوّر عقلى » ؛ فضلاً عن أن لديه قدرة إرادية بها يستطيع أن يقوم بالجهد أو أن يكفّ عنه[٣] . وهذه « التلقائية الروحية » التى يتميز بها الإنسان هى التى تجعل من «الحرية» عنده خلقاً للذات بالذات ؛ أو ربما كان الأصحّ أن نقول إن الإنسان ليس حرًّا إلا لأنه موجود من شأنه أن يخلق نفسه بنفسه . ولكن كيف يخلق الإنسان ذاته ؟ إننا لنلاحظ فى معظم الأحوال أن الإنسان أسير وراثته، وبيئته ، وعاداته ومجتمعة ، وجنسه ، وزمانه ؛ فكيف نقول بأن فى استطاعة الإرادة الحرة أن تحدّد مصيرها ؟ لا شك أن برجسون لا ينكر تأثير كل هذه العوامل ، ولكنها فى نظره ليست سوى المادة التى ستخلق منها الإرادة شخصية أصيلة . فالحرية إنما تنحصر فى شعورنا بأننا

(١) Cf. *Bulletin de la Société Française de Philosophie.*, 1903, p. 101.

(٢) — H. Bergson: *L'Energie Spirituelle.*, p. 20. & Chevalier: *Bergson*, n. éd., p. 142.

(٣) Cf·H. Bergson: *Matière et Mémoire.*, p. 205. (Paris, F. Alcan, 20e éd., 1925)

نحن الذين نخلق نياتنا ومقاصدنا وتصميماتنا وأفعالنا ، وبالتالى عاداتنا ، وخلقنا ، وشخصيتنا بأسرها . وليس الإنسان صانع حياته فحسب ، بل هو الفنان الذى لا يكف عن تشكيل حياته كيفما شاء ، عاملاً باستمرار على استخدام المادة التى يمده بها ماضيه ، وحاضره ، ووراثته ، وظروفه ، فى خلق صورة فريدة ، أصيلة ، جديدة ، غير متوقعة ، يكون هو منها بمثابة النحات الذى يصوغ من الصلصال تمثالا رائعاً لا عهد للناس به[1] . فهل يكون معنى هذا أن الإنسان يستخدم الحتمية لكى يكوّن لنفسه حتمية أسمى تختلف نوعاً ودرجة ؛ حتمية إرادية أو « مُرادة » déterminisme voulu كما قال بعض النقّاد ؟ هل تكون كل حرية الإنسان منحصرة فى استخدامه لمزاجه وعواطفه ورغائبه من أجل إحالتها إلى خلق أصيل به يصبح ما يريد أن يكون أو ما هو مُيسر لأن يكون[2] ؟

هنا نجد أن عدداً غير قليل من مفسرى برجسون قد ذهب إلى أن الحرية البرجسونية ليست إلاّ صورة من صور الضرورة ، أو هى على وجه التحديد « ضرورة عضوية ، باطنة ، مستمرة »[3] . والضرورة هنا — كما هو الحال عند اسبينوزا — إنما تعنى الخصب والامتلاء plénitude : إذ الحرية ليست سوى المصير المركزى destinée centrale لذات تجد نفسها أسيرة لقواها الخصبة وشتّى ضروب ثرائها[4]. فالحرية الإنسانية ليست سوى ضرب من ضروب التلقائية ، ولو أن هذه التلقائية البشرية تتميز بأنها تلقائية عقلية يتركز فيها من الجهد والشدة والشعور أكثر مما يبدو فى التلقائية الحيوانية[5] .

(١) Cf. H. Bergson: *La Pensée et le Mouvant.*, Le possible et le réel, p. 102-103.

(٢) A. Brémond: Réflexions sur l'homme; *Archives de Philosophie*, vol. XVII, No. 1., 1947, p. 127.

(٣) Cf. V. Jankélévitch: *Bergson.*, Paris, F. Alcan, 1931, p. 103.

(٤) Jankélévitch: Prolégomènes au bergsonisme; *Revue de Métaphysique et de Morale*, 1928 (Oct.-Déc.), p. 488.

(٥) H. Bergson: *L'Evolution Créatrice.*, p. 286-287.

ولكننا لا نرى مُبَرِّراً للقول بأن الحرية البرجسونية فى صميمها إن هى إلاّ مجرّد « تلقائية » تشترك فيها جميع الأحياء ، لأنه على الرغم من أن برجسون قد نسب إلى سائر الكائنات الحية القدرة على الاختيار ؛ إلا أنه قد خلع على الإنسان حرية معقولة بها يبدو الفارق بين « الإنسان » و « الحيوان » فارقاً فى الطبيعة ، لا فى الدرجة . ومعنى هذا أن الحيوان أسير عاداته وآلياته إذ ما تكاد أبواب سجنه تُفتح حتى تعود إلى الانغلاق سريعاً ، وأما الإنسان فإن شعوره هو الكفيل بتحطيم تلك السلسلة التى تقيد الأجناس الحيوانية . وإذا كان فى استطاعة الإنسان أن يتخطى تلك العقبة التى تعثرت فيها سائر الأحياء فذلك لأنه كائن ناطق يستخدم آلته كما يحلو له ، ويستعين بالمادة فى تحقيق أغراضه ، ويخلق من الحتمية نفسها ضرباً من الحرية[١] . وليس من الحق أن برجسون قد أغفل تماماً قدرة الإرادة على الكفّ inhibition وإيقاف الحركة المتولدة تلقائيا عن التصوّرات والرغبات (كما زعم بعض النقاد) ، بل إننا لنجده يقول فى مقاله عن « الجهد العقلى » إن الفعل الذى يصدر عن الذات هو وليد إرادتها ، لأنها هى التى أعدّته وعملت على ظهوره .

وقد ردّ برجسون نفسه على المعترضين على نظريته فى الحرية فقال : « إننى لم أعد بالحرية ، كما وقع فى فى ظن البعض ، إلى التلقائية الحسية ! فإن مثل هذه التلقائية إنما وجد فقط لدى الحيوان ، نظراً لأن حياته السيكولوجية تأثرية (أو وجدانية) affective محضة . وأما لدى الإنسان — وهو الموجود المفكر — فإن من الممكن أن نقول إن فعله الحر هو مركب من العواطف والأفكار ، والتطوّر الذى يؤدّى به إلى ذلك الفعل هو تطوّر عقلىّ . »[٣] وإذن فلا موضع لذلك النقد الذى وجهه إلى برجسون صاحبُ كتاب «الفلسفة العملية الرومانتيكية»

(١) Cf. A. Thibaudet: *Le Bergsonisme*, t. I., p. 244-245. & *Ibid.*, p. 287.

(٢) Cf. Bergson: *L'Energie Spirituelle*, ch. VI, pp 153-190. (L'effort intellectuel).

(٣) Cf. Bergson: *Matière et Mémoire*, Paris, F. Alcan, 20e éd., 1925, p. 205.

حينما قال: « إن تصوّر برجسون للحرية يصطدم بمشاكل شبيهة بما وقع فيه - على العموم - سائر أصحاب النظريات الرومانتيكية فى الحياة: لأن التلقائية الحيوية المباشرة عندهم هى العلامة الوحيدة التى تسمح لنا بأن نميز بين الصحيح والكاذب ، أو بين الخير والشرير . » حقاً إن البعض قد ظن بأنه ما دام الفعل الحرّ (فى نظر برجسون) إنما هو ذلك الذى يعبر عن شخصيتنا ، أو الذى يصدر من أعماق ذاتنا ، فإن حريتنا لن تكون سوى مجرد استسلام لنزعاتنا الباطنة ورغباتنا الدفينة وأهوائنا الغاشمة ، كأنه ليس علينا أن نواجه كل تلك القوى الغامضة والنزعات التلقائية بما لدينا من أفكار واضحة وميول متعقلة هى وليدة التفكير أو التربية أو الحياة الاجتماعية . ولكن هذا النقد أيضاً لا يكاد يصيب الهدف ، لأن الفعل الحر عند برجسون هو من الإنسان كالعمل الفنىّ من صاحبه، ولا شك أن الفنان ليس أسيراً لعمله الفنىّ. ولو كانت الحرية مجرد « تلقائية » أو مجرد « استسلام » لغرائزنا وميولنا الدفينة ، لما قال برجسون بأن « الفعل الحر » نادر فى حياتنا ، ولما عرّفه بأنه « استجماع زمام الذات » . - أما الزعم بأن الحرية التى يدعو إليها برجسون إن هى إلا « ضرورة باطنة » فيها نخلط بين « الفعل الحرّ » و « الخُلُق » caractère أو « الذات العميقة » le moi profond أو « الشخصية » ، فرددنا عليه أن خلق الذات بالذات ليس من الضرورة فى شيء ، على الرغم من قول برجسون بأن الفعل الحرّ ينبع من النفس بأكملها . فالفعل الحرّ يتحدى كل حتمية ، لأن الحتمية لا معنى لها بالقياس إليه . ولكنه مجرد فعل سطحىّ أو مجرد تصميم تعسفى لإرادة تتصرّف بدون اكتراث مختارة هذا الطرف أو ذاك (دون أدنى تمييز) كما يختار الطفل الصغير هذه القطعة من النقود أو تلك ؛ بل هو أولا وبالذات تعبير أصيل عن اختمار باطنى فيه ينكشف أمام الشعور الواضح المتميز تلك « الذات الباطنة » التى

---

(٢٠١) R. Berthelot: *Un Romantisme Utilitaire.*, Paris, F. Alcan, 1913, p. 339.

يتعرّف فيها على حقيقة رغباته الدفينة ومطالبه العميقة[١] . ولسنا ندرى كيف وقع فى ظن بعض النقاد أن الحرية البرجسونية تقتضى أن تكون درجة الأسير من الحرية أعمق وأشد إذا ما استحال خضوعه إلى حالة نفسية باطنة عميقة ؟ « إن الأسير — فى ظن برجسون — لا يتحرر بالهرب ، بل بالتحول إلى أسير خاضع يرتضى الأسر . وانتشار الحرية لا يكون بالدعوة إلى الثورة والتمرد ، بل بالدعوة إلى الخضوع الكامل والرضا التام . وعلى ذلك فإن الحرية لن تنتشر إلاّ حينما يكون سائر العبيد قد استطاعوا أن يخلقوا فى أنفسهم روح العبودية »![٢] هذا ما يقوله واحد من أولئك النقاد الذين نسبوا إلى برجسون — بعكس الآراء السابقة تماماً — القول بحرية استواء الطرفين ، أو حرية عدم الاكتراث : liberté d'indifférence ، على اعتبار أن المهم عنده ليس هو مضمون الفعل (أو مادته) ، بل صورته ، ما دام الفعل هو مجرّد تعبير عن علاقة الذات الحية بالفعل الذى تحققه . ولكن هؤلاء ينسون أن الحرية عند برجسون ليست شعوراً بإمكان تكافؤ الضدّين (أو استواء الطرفين) ، كما أنها ليست خلْقاً من العدم ، كما وقع فى ظن أنصار الحرية التعسفية المطلقة ، بل هى علية من نوع خاص قد يصحّ أن نسميها بالعلية السيكولوجية . ولكنّنا هنا بإزاء علية لا تمت بصلة إلى الحتمية لأننا إذا نظرنا إلى الفعل الحرّ فى ثرائه الذاتى وجدّته الأصلية — حينما يظهر فى لحظة معينة من لحظات ديمومته النفسية — أمكننا أنه ندرك أن يخرج على كل قاعدة ، ويندّ عن كل مقارنة . وكل محاولة يراد بها إرجاعه إلى مجموعة من العوامل السابقة أو العلل المؤثرة لا يمكن أن تصدق عليه إلاّ إذا عمدنا إلى تجزئته وقسمته ؛ ولكن هذه التجزئة تذهب بوحدته وتقضى على مضمونه ، ما دام لكل فعل طابعه الخاص الذى لم يوجد من قبل ، ولن يوجد من بعد . وقد حاول برجسون

(١) Cf. R. Le Senne: Introduction à la Philosophie, 3 éd., 1949, P.U.F., p. 197-9.

(٢) G. Politzer: *Le Bergsonisme: une mystification philosophique*, Paris, 1949, p. 76-77.

نفسه أن يحدّد وجهة نظره فى الحرية فقال إن موقفه بهذا الصدد هو موقف وسط بين نظرية القائلين بالحرية الأخلاقية التى هى فى صميمها استقلال ذاتى فيه لاتصدر الشخصية إلا عن ذاتها ولا تعمل إلاّ فى تطابق مع قانونها الخاص، وبين نظرية القائلين بحرية الاختيار التى فيها تجد النفس ذاتها بإزاء ممكنات مختلفة تفصل بينها بمقتضى إرادتها . ولكن برجسون لم ينسب إلى الحرية طابعاً أخلاقياً واضحاً على الرغم من اتفاقه مع أصحاب الرأى الأول فى القول بالاستقلال الذاتى ، كما أنه لم يقل بتكافؤ الممكنات الماثلة أمام الذات ، على الرغم من اتفاقه مع أصحاب الرأى الثانى فى القول بالاختيار وصدور الفعل عن الإرادة . ولكن فكرة برجسون فى الحرية قد تكون أقرب إلى هذه النظرية الثانية منها إلى النظرية الأولى[(١)] .

والواقع أننا لو رجعنا إلى ما كتبه برجسون عن الحرية لوجدنا أن لهذه الكلمة عنده معنيين مختلفين : أما المعنى الأول فهو معنى عام تختلط فيه الحرية بمعانى التلقائية والاختيار والخلق ، وهذه كلها معانى تتصف بها — كما سنرى فيما بعد — تلك « الوثبة الحيوية » élan vital التى تعمل على مقاومة المادة والتغلب عليها . فالحرية هنا هى ضرب من الشعور الذى يلازم الحياة فى حركتها المستمرة وخلقها المتواصل ،وهى بهذا المعنى أقرب ما تكون إلى « قوة مبدعة » تكمن فى صميم الطبيعة ، فتحيل ما فيها من « حتمية » إلى « إمكان » contingence . والحياة فى نظر برجسون هى قبل كل شىء ميل إلى الفعل والتأثير على المادة الخام . ولكن اتجاه هذا الفعل ليس محدّداً تحديداً سابقاً، بل إن الحياة فى تطورّها تنثر فى طريقها من الصور ما لا سبيل إلى التنبؤ به مقدّماً . وقد تختلف درجة ذلك الفعل شدة وضعفاً ، ولكننا هنا على كل حال بإزاء مصدر الإمكان وأصل الاختيار . وكل اختيار choix يفترض القدرة على تصوّر عدة أفعال ممكنة

---

(١) Cf. A. Lalande:. *Vocabulaire Philosophique*.; Art. *Liberté*, 5éd., 1947, p. 545.

تصوّراً ذهنياً سابقاً . وإذن فلا بد للأفعال الممكنة من أن ترتسم فى ذهن الكائن الحىّ قبل الفعل نفسه(١) . وبهذا المعنى تكون الحرية مصاحبة للديمومة : لأن العالم الذى يدوم هو عالم يتصف بالحرية ؛ والحرية لا توجد خارج الزمان ، كما زعم كنت ، بل هى باطنة فى صميم الديمومة ، وملازمة للتطوّر الخالق ، وبالتالى فهى لا تكاد تنفصل عن وجود الكون نفسه(٢) . وأما المعنى الثانى للحرية فهو معنى محدّد يرتبط بلحظات استثنائية أو حالات نادرة فيها نمرّ بأزمات خطيرة فتشعر إرادتنا بضرورة الفصل فى وجودنا ، وتتضافر قوى الذات العميقة للعمل على اتخاذ قرارات هامة حاسمة(٣) . وإذا كانت مثل هذه اللحظات تكاد تكون نادرة فى حياتنا ، فذلك لأن معظم أفعالنا فى العادة وليدة الآلية و « الروتين » والمحاكاة ، حتى أن ذاتنا الحقيقية لتكاد تقف موقف الغريب من سائر ما نحقق من أفعال . أما حينما يكون الفعل حراً بمعنى الكلمة ، فهنالك تشعر الذات بأن الفعل الذى تَحقّقَ هو فعلها حقيقة ، لأنها تتعرف فيه على ذلك الطابع الخاص الذى يميز إبداعها الفنى ؛ وعندئذ نراها تندفع إلى المطالبة بحقها فى ملكيّته ! وكما أن الحياة عموماً مهدّدة فى كل لحظة بالتعثر فى العوائق المادية والوقوع تحت أسر الآلية ، كذلك نجد أن حياتنا النفسية مهدّدة فى كل لحظة بآلية المادة واستعباد الجسد وسيطرة العادات . والواقع أن « المادة » واقفة لنا بالمرصاد : فهى تهدّدنا فى كل لحظة ، ولا تكاد تدعنا ننعم بحريتنا وروحيّتنا ! وهذا ما تشهد به تجربتنا الذاتية . فهذه حريتنا مثلاً — وهى بلا شك أكبر مظهر به نؤكد وجودنا وفعلنا وَخلقنا لذاتنا بذاتنا — ما تكاد تعبر عن نفسها وتكوّن لنفسها عادات ، حتى تجىء تلك العادات نفسها فتجهز عليها وتخنق نشاطها ، اللهمّ إلاّ إذا عملنا على أن نجدّد تلك الحرية بمجهود مستمر . وإذن فالآلية والمادية والحتمية تهدّدنا فى

(١) Cf. H. Bergson: *L'Evolution Créatrice.*, Paris, F. Alcan, 1932, p. 105.

(٢) A. Thibaudet: *Le Bergsonisme.*, t. I., 8e éd., 1923, p. 246.

(٣) H. Bergson: *Essai sur les Données Immédiates de la Conscience.*, p. 179.

كل لحظة من لحظات حياتنا[1] . وإذا كانت أفعالنا الحرة تكاد تكون نادرة ، فذلك لأن الحرية تستلزم يقظة مستمرة فيها نقاوم ذلك الانحدار الطبيعى الذى نحن منساقون إليه فى العادة بحكم انصرافنا إلى العمل واتجاهنا نحو المادة .

ولكنْ أليس فى استطاعتنا أن نوفق بين هذين المعنيين المختلفين من معانى الحرية ؟ يبدو لنا أن فكرة « الديمومة » هى وحدها الكفيلة بأن تحقق ضرباً من التوافق بين هذين المعنيين ، فإن الشعور والفعل الإرادى فى نظر برجسون هما بمثابة حركة أو تقدم ديناميكى فيه تكون الذات والبواعث فى صيرورة مستمرة ، مثلهما كمثل كائنات حية حقيقية . ولو أننا عدلنا عن النظر إلى الظواهر النفسية نظرة مكانية تجعل منها وقائع ثابتة منفصلة متمايزة ، لكى ننفذ إلى أعمق أعماقنا ونقف على ينبوع وجودنا ، فهنالك لا بدّ لنا من أن نتحقق من أن الحرية قوة لانهائية تعبر عما فينا من « مطلق » ، إن لم تكن هى « كل » وجودنا . la totalité de notre être ولكن الحرية بهذا المعنى لن تكون مجرد ظاهرة عارضة ، بل هى ستكون بمثابة «واقعة أولية» لا تكاد تنفصل عن شعورنا بذواتنا . ولعل هذا هو ما حدا ببرجسون إلى أن يجعل من « الحياة » عموماً مجرّد « سير نحو الحرية » . — فالحرية هى فى مجال العمل كالحدس فى مجال النظر : لأنها عبارة عن احتكاك مباشر مع ما فى الحياة من « مطلق » . ولعلّ هذا هو ما قصد إليه برجسون حينما قال : « إن التعارض الذى أقمته بين الحرية والضرورة ليس بمثابة تعارض بين العاطفة أو الإرادة وبين العقل، بل هو أشبه ما يكون بالتعارض القائم بين الحدس والتحليل ، أو بين الوحدة الحية الواقعية المدْرَكة من الباطن وبين تلك الكثرة من المناظر التى يمكن أن نلتقطها لها (أى لتلك الوحدة) ، أو بين ما ندركه إدراكاً مباشراً عن طريق الشعور ، وبين ما ندركه بطريقة

(١) H. Bergson: *L'Evolution Créatrice.*, pp. 138-139.

غير مباشرة بالاستعانة بالتصوّر الرمزى [١]. وهكذا نرى فى النهاية أن نظرية برجسون فى الحرية لا تكاد تنفصل عن « حدس الديمومة » الذى قلنا من قبل إنه بمثابة المحور الذى تدور حوله كل الفلسفة البرجسونية .

---

(١) *Bulletin de la Société Française de Philosophie*, 1903, p. 103. (lettre à L. Brunschwicg.)

٤ ــ المادّة والذاكرة

قلنا فيما سبق إن كل مؤلف من مؤلفات برجسون هو فى صميمه نقد لنظرية معروفة ، أو اعتراض موجه إلى مذهب سائد ، كما تبين لنا بوضوح من دراستنا لنظرية برجسون فى الديمومة ومذهبه فى الحرية . وإذا كانت رسالة برجسون فى « وقائع الشعور المباشرة » هى فى جوهرها عبارة عن نقد للسيكوــ فيزيقا psycho-physique وهدم للنظرية الارتباطية associationisme فإن كتابه المسمى « بالمادة والذاكرة » هو ضربة قاضية يوجهها برجسون إلى مذهب التوازى النفسى الفسيولوجى ، محاولا من ورائها أن يثبت أنه ليس ثمة ارتباط مباشر بين وظيفة الذاكرة وبين الدماغ أو المخ ، بمعنى أن ليس ثمة تواز parallélisme بين الوظائف النفسية وبين حالة الخلايا الداخلة فى تركيب المخ . ولكن إذا كان كتاب برجسون الأوّل فى الزمان والحرية (وهو الكتاب الذى قد يصحّ أن نسميه باسم « الكم والكيف ») قد أقام تمايزا أصليا أو تعارضاً جوهرياً بين عالم كمىّ بحت هو العالم المادىّ الذى يسوده المكان الهندسى ، والتآنى ، والتجانس ، والضرورة ؛ وبين عالم كيفىّ بحت هو العالم النفسى الذى يسوده الزمان الحىّ ، والتعاقب (أو التتالى) ، وعدم التجانس ، والحرية ؛ فإن كتابه الثانى فى المادة والذاكرة هو أشبه ما يكون بمحاولة أريد بها تحديد العلاقة بين هذين العالمين ، من أجل التخفيف من حدة التعارض الظاهرىّ بينهما . ومن هنا فإن موضوع هذا الكتاب هو دراسة العلاقة بين فعل الشعور l'acte de conscience وبين الجسم أو الجهاز العضوىّ . ولما كانت هذه العلاقة إنما تنكشف لنا أولا وقبل كل شىء من خلال الإدراك الحسى perception فإنه لا بدّ لنا من أن نعرض لدراسة الصلة بين الإدراك

الحسّى والذاكرة من ناحية ، وبين الإدراك الحسى والصور المادية من ناحية أخرى . ومثل هذه الدراسة – فيما يرى برجسون – قد تلقى الكثير من الأضواء على طبيعة العلاقة بين الروح والمادة[١] . وإذا كان برجسون قد اجتزأ من النفس كلها بالذاكرة (وحدها) فذلك لأن الوظيفة الفكرية الوحيدة التى استطاع الباحثون أن يعينوا لها مكاناً فى المخ أو الدماغ ، إنما هى الذاكرة – أو ذاكرة الألفاظ على وجه التحديد – . فإذا ما استطعنا أن نثبت عن طريق التجربة نفسها أن ليس ثمة ارتباط مباشر بين الذاكرة والدماغ ، كان فى استطاعتنا إلى حدّ كبير أن نجزم برأى قاطع فى مشكلة الصلة بين النفس والبدن .

والواقع أن كتاب برجسون فى « المادة والذاكرة » إن هو إلاّ نقد تحليلىّ دقيق لسائر النظريات السيكو – فسيولوجية psycho-physiologiques التى قالت بوجود تجارب محكم أو تطابق تام بين الحالات النفسية والحالات الجسمية ، مما أدّى بها إلى الخلط بين علم النفس وعلوم الطبيعة . والخصمُ الذى يظهر أن برجسون يَعْنِيه بالذات (دون أن ينصّ على ذلك صراحة) هو تين H. Taine[٢] (١٨٢٨ – ١٨٩٣) صاحب كتاب « العقل » De l'Intelligence وسنرى فيما يلى أن وجهة نظر برجسون هنا ستجئ مخالفة تماماً لمبادئ تين فى الإحساس ! والذاكرة . وتكوين المعانى . ولكنّ هناك خصما آخر أراد برجسون أيضاً أن يهدم الأسس السيكو – فسيولوجية التى قامت عليها كل نظرياته ، وهذا الخصم هو ريبو Ribot صاحب كتاب « أمراض الذاكرة » Maladies de la Mémoire الذى استعان بمنهج الملاحظة الباتولوجية (أو المرضية) méthode

---

(١) Cf. R. Berthelot: "*Un Ramantisme Utilitaire*", Paris, Alcan, 1913, pp. 13-14.

(٢) تين هو من الفلاسفة الحسيين الآليين الذين يقولون بأن الشعور ظواهر منفصلة تربط بينها قوانين تداعى المعانى ، وأن الإدراك الحسى إن هو إلا « هلوسة صادقة » ، وأن ما هو واقعى (أو حقيقى) إن هو إلا « وهم متماسك » ؛ . . . الخ .

d'observation pathologique فى تحديد وظيفة الذاكرة وصلتها بالدماغ ؛ وهو المنهج الذى سيستعين به برجسون أيضاً فى دراسته للذاكرة بالرجوع إلى حالات الأفازيا aphasie والأمنيزيا amnéise التى اهتم بدراستها العلماء .

بيد أن مشكلة الذاكرة لا يمكن أن تنفصل عن مشكلة الإدراك الحسّى ، كما أن وجود الماضى لا يمكن أن ينفصل عن وجود الحاضر . والفلاسفة — فيما يرى برجسون — حينما تعرضوا لدراسة الإدراك الحسّى قد افترضوا جميعاً (مثاليين كانوا أم واقعيين) — أن وظيفة الإدراك الحسّى تنحصر فى المعرفة النزيهة connaissance désintéressée ، كما أن مهمة الذاكرة (أيا ما كان نوعها) إنما تقتصر هى الأخرى على المعرفة . بيد أننا إذا تصوّرنا الشعور والإدراك الحسّى والذاكرة على أنها وظائف موجهة نحو المعرفة النزيهة — غير المغرضة — فإننا لن نستطيع مطلقاً أن ندركها على حقيقتها . وأما إذا نظرنا إلى الشعور والإدراك والذاكرة على أنها مقدمات للفعل ، أو وظائف موجهة نحو العمل ، فإننا فى هذه الحالة قد نستطيع أن نفهم وظيفتها فى الحياة النفسية . وإذا كان النظر العقلى هو مجرد ترف luxe ، فإن الفعل ضرورة ، لأنه ليس للحياة من معنى سوى العمل . ومعنى هذا أن الإدراك الحسى ليس « معرفة خالصة » بل هو مهمة حيوية مُوجَّهة بأسرها نحو الفعل l'action ومن هنا فإن للإدراك الحسّى صلة وثيقة بالمخ والجهاز العصبى . والمخ هو أقرب ما يكون إلى « سنترال » عمومى يتلقى الإشارات أو التنبيهات فيقوم بتوصيلها أو يدعها تنتظر دون أن يضيف إلى ما يتلقاه أدنى شىء . وأما الجهاز العصبى فإنه ليس بمثابة آلة تقوم بصناعة « التصوّرات » représentations ، كما وقع فى ظن البعض، بل هو أداة لاستقبال التأثيرات أو التنبيهات ، وتكوين أجهزة حركية ، وعرض أكبر عدد ممكن من تلك الأجهزة على التنبيه المعين الذى هو بإزائه . وكلما زاد حظ الجهاز العصبى من الترقى ، زاد عدد النقط المكانية التى يقوم بتوصيلها بآليات الجسم الحركية المعقدة ، وبالتالى زادت

مساحة المجال الذى سيعمل فيه[1] .

وتبعاً لذلك فإن برجسون يقرر أن هناك قانوناً صارماً يربط مساحة الإدراك الحسى بشدة الفعل لدى كل كائن حىّ . فى حالة الأنواع السفلى من الحيوان أو الكائنات الحية الدنيا (مثلا) نرى أن اللمس منفعل passif وفاعل actif معاً : فهو أداة الحيوان فى التعرف على فريسته والقبض عليها ، وهو وسيلته فى الشعور بالخطر والقيام بمجهود من أجل الابتعاد عنه . وهنا يتخذ الإدراك الحسى صورة الملاصقة أو الاحتكاك contact ، كما تبدو الاستجابة أقرب ما تكون إلى ردّ فعل مباشر أو حركة ضرورية . ولكن كلما أصبح ردّ الفعل أقل ضررورة وكلما زاد حظه من التردّد ، زادت المسافة أو البُعْد الذى منه يمكن لموضوع خارجى أن يؤثر على الحيوان . وهكذا يستطيع الحيوان عن طريق البصر والسمع أن يدرك موضوعات عديدة « عن بُعْد » ، بدلاً من أن يقتصر على مواجهة المنبهات التى تمسه بطريقة الملاصقة أو الاحتكاك . وليس من شك فى أن الحيوان الذى يتمتع بتلك المقدرة على « الإدراك عن بعد » لا بدّ أن يزيد حظه من الاستقلال و « اللاتحدّد » indétermination . وعلى ذلك فقد يكون فى وسعنا أن نقول « إن درجة طواعية المكان للإدراك تعادل درجة طواعية الزمان للفعل . » ومعنى هذا أنه كلما بعدت المسافة بين الذات المدْرِكة وموضوع الإدراك ، زادت المدة التى تستغرقها تلك الذات فى الاستجابة لموضوع الإدراك[2] .

والجهاز العصبى فى نظر برجسون هو عبارة عن « وسيط » بين الموضوعات التى يتأثر بها الجسم ، وتلك التى يؤثر فيها . فالوظيفة التى يقوم بها الجهاز العصبى هى وظيفة « الموصّل conducteur » الذى ينقل الحركة ويوصّلها ، ويوزعها ، ويوقفها . وهذا الموصّل يتألّف من عدد كبير من الألياف — أو

---

(١) H. Bergson: *Matière et Mémoire*, pp. 16-17.

(٢) *Ibid.*, p. 19.

الخيوط التي تمتد من المحيط إلى المركز ، ومن المركز إلى المحيط . — وكلما زاد عدد الألياف — أو الخيوط — التي تمضي من المحيط إلى المركز ، زاد عدد النقط المكانية التي تستطيع أن تنبه الإرادة وأن توجه أسئلة أولية إلى الفاعلية الحركية . وكل سؤال من هذه الأسئلة إن هو إلا « إدراك حسى » perception وهذا الإدراك إن هو إلا علاقة متغيرة بين الكائن الحي وتلك التأثيرات البعيدة التي يتلقاها عن الموضوعات التي تهمه . فليس « الشعور » أداة للنظر أو المعرفة ، بل هو في صميمه « فعل ضمني » أو « فعل ممكن » action possible [1].

بيد أنه إذا كانت وظيفة الجهاز العصبي أن يتلقى التأثيرات أو التنبيهات وأن يقوم بالرد عليها ، فإن هذا لا يعني أن اختيار الرجع (أو رد الفعل) هو من عمل الصدفة . وإنما الملاحظ أن الاستجابة هنا كثيراً ما تعود إلى « التجربة الماضية » فتستخرج مما لديها من « صور مختزنة » ما يساعدها على مواجهة الموقف . ولما كان الشعور هو همزة الوصل بين ما كان وما سوف يكون ، فإن الشعور في صميمه « ذاكرة » ، أو هو أولا وقبل كل شيء حفظ للماضي في الحاضر ، وتجمع للماضي في الحاضر . ومعنى هذا أن دراستنا للإدراك الحسي باعتباره موجهاً نحو العمل لا بد أن تقودنا إلى دراسة « الذاكرة » باعتبارها بقاء للصور الماضية في الحاضر . وحينما يقول برجسون إن الشعور ذاكرة فإنه يعني أن « وحدة » الذات هي استمرار في الزمان ، بينما المادة هي ما يوجد بأكمله طوال الزمان في الحاضر ، كما قال ليبنتس ، أعني أنها « روح آني » يجهل الزمان ولا يملك أدنى ذاكرة . وأما بالنسبة إلى الشعور فإن « الماضي » لا بد أن يقوم بدوره في مساعدة الكائن الحي على تحقيق فعله على أحسن وجه ، ومواجهة الموقف الذي هو بإزائه بدرجة كافية من التوافق أو التكيف ، وتنظيم مستقبله بشكل مرضي . وإذن فإن « الماضي » هو « رائد الفعل » l'éclaireur de l'action ، و « الفعل » هو تلك

(١) Challaye: *Bergson*, pp. 87-88.

(٢) ارجع إلى النص السابع من مختاراتنا تحت عنوان « الشعور الذاكر »

البوتقة التى ينصهر فيه الإدراك الحسىّ والذاكرة . ومن هنا كانت أهمية دراسة «الذاكرة» فى كل بحث سيكولوجى يراد به التوصّل إلى فهم حقيقة «الشعور»[١].

« والذاكرة » فى نظر برجسون ليست ظاهرة فسيولوجية ، بل هى ظاهرة سيكولوجية تعبر عن صميم حياتنا الشعورية . حقاً إن من الممكن أن نرجع عدداً كبيراً من ذكرياتنا إلى ظواهر فسيولوجية ، ولكن « الذاكرة » فى جوهرها « ظاهرة نفسية » . وهنا يفرّق برجسون بين نوعين من الذاكرة : ذاكرة هى أقرب ما تكون إلى العادة la mémoire-habitude ، وتلك هى ذاكرة البدن التى تنصب على الفعل ، والتى تستعيد الماضى إلى الحاضر بطريقة آلية بحتة ، وذاكرة أخرى هى عبارة عن « تصور بحت » pure représentation ، وتلك هى ذاكرة النفس التى تعيد إلينا الماضى باعتباره « ماضياً خالصاً » . وإذا كان مركز الذاكرة الأولى هو البدن ، وأداتها هى المخ — والمخ عضو حركة ، وظيفته الاسترجاع rappel لا التذكر — فإن الذاكرة الثانية هى « ذاكرة بحتة » mémoire pure مستقلة من حيث المبدأ عن البدن ، ولو أنها تتحقق بالفعل عن طريقه[٢] . ويضرب برجسون لذلك مثلا فيقول : هبْ أننى أستذكر درساً أريد أن أحفظه عن ظهر قلب ، فإننى فى هذه الحالة أكرّر كلماته وأستعيد عباراته إلى أن يرسخ الدرس بأكمله فى ذهنى تماماً . وحينما تتم عملية الحفظ أو الاستذكار ، فإن الدرس يصبح عندئذ مجرّد « ذكرى » souvenir قد انطبعت فى ذهنى انطباعاً بحيث إننى لأستطيع فى أية لحظة أن أسترجع عباراته وألفاظه بدقة . ولكن هب أننى حاولت الآن أن أسترجع الطريقة التى بها حفظتُ ذلك الدرس والأطوار المختلفة التى مرت بها عملية الحفظ ، فإننى سأجد نفسى فى هذه الحالة بإزاء أطوار نفسية مختلفة ستبدو لى فيها كل مرحلة من مراحل الحفظ باعتبارها متميزة عن غيرها كأنما هى ذات فردية خاصة ، كما أن الظروف المختلفة التى أحاطت بى عند الاستذكار

(١) Thibaudet: *Le Bergsonisme*, t. I., p. 97.

(٢) Bergson: *Matière et Mémoire*, p. 75-76.

ستتمثل أمامى باعتبارها أحداثاً متعاقبة مرت بتاريخى الشخصىّ . فنحن إذن فى كلتا الحالتين بإزاء « صور » images نسمّيها فى العادة « ذكريات » souvenirs ، ولكننا لسنا بإزاء حالة نفسية واحدة ، بل بإزاء نوعين مختلفين من « الذاكرة » . حقاً إن الدرس الذى حفظته عن ظهر قلب هو « ذكرى » يعيها ذهنى ، ولكننا هنا بصدد « تذكر » له جميع خصائص العادة ، لأنه قد تحقق — كالعادة تماماً — عن طريق تكرار مجهود واحد بعينه . والواقع أننا هنا بإزاء عادة قد اكتُسِبَتْ بالتكرار فارتبطت بمجموعة من «الآليات» الحركية التى تكوّن نظاماً مغلقاً من الأفعال الأوتوماتيكية التى تتابع بنفس النظام شاغلة نفس المدة الزمنية . وأما حينما أحاول أن أسترجع ذكرى قراءتى الثانية أو الثالثة (مثلاً) لذلك الدرس الذى حفظته ، فإننى لا بد أن أجد نفسى بإزاء ظاهرة لا تمت إلى « العادة » بأدنى صلة . والسبب فى ذلك هو أن كل قراءة من قراءاتى المتوالية لذلك الدرس هى أشبه ما تكون بحدث متمايز له طابعه الخاص وتاريخه المعيّن . فالذاكرة هنا لا تردّد الماضى بل هى تتمثلة ، ولهذا فإن برجسون يسميها باسم « الذاكرة البحتة » . وهكذا نرى أننا بإزاء ذاكرتين مختلفتين مستقلتين (نظرياً على الأقل) : ذاكرة موجّهة نحو الفعل وقائمة على التكرار ونازعة باستمرار نحو المستقبل ، فهى إلى العادة أقرب منها إلى الذاكرة ، ما دامت لا تذكر من الماضى إلاّ الحركات الضرورية المتآزرة التى تعبر عن المجهود المركّز لتحقيق الفعل ! وذاكرة أخرى تعى الماضى بأكمله ، ولا تقوم على الفعل بل على التصوّر ، وتلك هى الذاكرة البحتة التى تختزن الماضى بمقتضى ضرورة طبيعية لا أثر فيها للمنفعة(١) .

وقد اهتم برجسون بدراسة العلاقة بين الذاكرة والمخ ، فوقف جانباً كبيراً من بحثه على تحليل أمراض « التعرّف » reconnaissance عموماً ، والتعرّف

(١) Challaye: *Bergson*, pp. 89-91 & Chevalier: *Bergson*, p. 168. & *Ibid.*, pp. 78-79.

على الألفاظ أو الكلمات خصوصاً . والرأى الذى انتهى إليه برجسون من تحليله لتلك الأمراض هو أن الإصابة التى تلحق المريض فى مثل هذه الأحوال لاترجع إلى أن المراكز التى تشغلها الذاكرة فى الدماغ مصابة ، بل هى ترجع فى العادة إلى اضطراب فى الأجهزة المحرّكة les mécanismes moteurs . ولنضرب لذلك مثلا فنقول إن بعض الأشخاص المصابين بالصمم اللفظى surdité verbale (أى عدم المقدرة على فهم ما يقال لهم) قد يستطيعون أن يحتفظوا بسائر ذكرياتهم السمعية . والواقع أننا حينما نسمع ما يقوله الناس لنا ، فإن التأثيرات السمعية تنتظم فى حركات تجزّئ الجملة المسموعة وتحدّد مقاطعها الرئيسية . وهذه الحركات الآلية الباطنة من شأنها أن تكوّن صورة مُبسَّطة يجد فيها الشخص الذى ينصت الخطوطَ الرئيسية لحركات الشخص المتكلّم . وهكذا يتولّد فى الشعور على صورة إحساسات عضلية صغيرة — رسم تخطيطى حركى schème moteur للقول المسموع . والظاهر أن ما يلحقه الإصابة فى حالات الصمم اللفظى إنما هو تلك الصور الحركية نفسها . ولو أننا قلنا بأن الذكريات مختزنة فى بعض الخلايا المخية ، كما وقع فى ظن بعض العلماء ، لاضطررنا إلى التسليم بنتائج متهافتة لا يقبلها العقل. وحسبنا أن نذكر أن الصورة السمعية لأية كلمة من الكلمات هى أبعد ما تكون عن الموضوع المحدّد ذى المعالم الواضحة — بدليل أن الكلمة الواحدة قد تنطق بعدة أصوات ، أو قد تنطق بصوت واحد فى لحظات مختلفة ، وفى عبارات مختلفة ، فيكون رنينها الصوتى مختلفاً فى كل حالة من هذه الحالات — فكيف تظل ذاكرة هذا الصوت واحدة ثابتة ، على الرغم من اختلاف موضوعها ؟ أو كيف يستطيع المخ أن يحقق اختياره فيما بين كل تلك الصور المختلفة ؟ وإذا وقع اختياره على صورة واحدة من بينها ، فكيف تمضى الكلمة الواحدة (ينطق بها شخص آخر) فتلحق بذاكرة لا شك أنها تختلف عنها ؟ وهكذا الحال أيضاً بالنسبة إلى أية ذاكرة بصرية : فإن الشخص الواحد الذى ندركه لا بد أن يبدو لنا على صور مختلفة ، نظراً لتغير ملامحه ، وتطوّر مظاهره البدنية ، واختلاف ملابسه وبيئته ، فكيف تظل ذاكرتى قادرة على تعرّفه ، إذا كانت

الذاكرة هى مجرد تسجيل ميكانيكى يتم فى الدماغ ؟ وفضلاً عن ذلك ، فإن من الملاحظ أحياناً أن التنبيه العنيف أو الانفعال الحادّ قد يعيد الذاكرة اللفظية إلى مريض : فهل يكون هذا ممكناً لو كانت الذاكرة مرتبطة ارتباطاً وثيقاً بجزء مصاب من الدماغ ؟(١)

أما إذا عمدنا إلى دراسة حالات الأفازيا aphasie ، فإننا نلاحظ أن بعض حالات ذلك المرض تسير وفقاً لنظام منهجى فيه يبدأ المريض بنسيان أسماء الأعلام لكى ينتهى إلى نسيان الأفعال ، « وكأن المرض على علم بقواعد النحو »! فكيف نفسّر هذه الظاهرة إذا كانت الصور اللفظية مختزنة فى الخلايا المخية ؟ أليس من العجيب أن يلحق المرض تلك الخلايا بهذا النظام المعيَّن دون غيره ؟ بل كيف نعلّل هذه الحقيقة الهامة وهى أنه مهما كانت المنطقة المصابة ، فإن نسيان الكلمات يسير دائماً على هذا النهج نفسه ؟ هنا يقول برجسون إن هذه الظاهرة قد يسهل تفسيرها إذا عرفنا أن الذكريات فى حاجة دائماً إلى عامل حركى مساعد adjuvant moteur . ولما كانت أسماء الأعلام — من بين جميع الأسماء — أبعدها عن تلك الأفعال اللاشخصية التى يستطيع الجسم أن يُؤدّيها ، فإن هذه الأسماء بالذات هى التى تستهدف للنسيان قبل غيرها . وأما الأفعال les verbes فهى تعبّر عن حركات يستطيع الجسم أن يقوم بتأديتها ، ولهذا فإن أدنى جهد جسمى قد يسمح لنا بأن نهتدى إليها ، حتى حينما تكون وظيفة اللغة على وشك أن تضيع منّا(٢) . — وفضلا عن ذلك ، فإن المريض المصاب بالأفازيا كثيراً ما « يدور » حول الكلمة التى يبحث عنها ، وكأنما هو قد فقد القوة اللازمة لوضع يده بطريقة مباشرة على « النقطة المحدّدة » ؛ ولكن هذا لا يستتبع بالضرورة أن تكون الذاكرة اللفظية عنده معدومة ، بدليل أنه بعد أن يكون قد

(١) Cf. H. Bergson: *Matière et Mémoire.*, pp. 122-127. (la mémoire & le cerveau)

(٢) *Enérgie Spirituelle*, p. 54. — & Challaye: *Bergson*, nouv. éd., pp. 100-101. — & — *Ibi* ., p. 128.

استخدم عدة جمل ملتوية للتعبير عن الكلمة التي يظن أنه قد فقدها ، لا يلبث أن يعود فيدخل تلك الكلمة نفسها في جملة من جمله . وهذه الظاهرة إن دلت على شيء فإنما تدل على أن موطن الضعف لدى المصاب بالأفازيا لا يعدو القدرة على التكيف مع الموقف ، وهي تلك القدرة التي يكفلها « ميكانزم » الدماغ .

وثمة مشكلة أخرى قد واجهت الباحثين في هذا الصدد : فقد وقع في ظن بعض الفلاسفة الذين قالوا بتركز الذاكرة في الدماغ أن من شأن الإدراك الحسي أن يستقر في الدماغ (أو المخ) على صورة « تذكر » أو ذكرى مختزنة ، كأن الذاكرة إن هي إلا تنظيم جديد لنفس تلك العناصر التي طبعها الإدراك الحسي في الدماغ ، أو كأن الذاكرة هي مجرد « صورة مخففة » للإدراك الحسي . — بيد أن التجربة الباتولوجية قد أثبتت عملياً أنه من الممكن للمرء أن يفقد كل ذكرياته البصرية دون أن يفقد القدرة على الإبصار ، كما أنه قد يحدث أحياناً أن يفقد المرء كل ذكرياته السمعية دون أن يفقد القدرة على السمع . فهل يمكن تفسير هذه الظاهرة لو أننا قلنا بأن الإدراك الحسي والذاكرة مرتبطان بنفس المراكز المخية ؟ أليس من الواجب أن نخصص لكل من الإدراك والذاكرة (كما يقول برجسون) عناصر عصبية متمايزة éléments nerveux distincts ؟ [1] .

من كل ما تقدم يتبين لنا بوضوح أن فحص الوقائع الباتولوجية لا يؤدى بنا مطلقاً إلى تركيز الذكريات في خلايا محددة من خلايا المادة المخية . ومعنى هذا أن الدماغ ليس بمستودع للذكريات ، على الرغم من أهمية الدور الذي يقوم به الدماغ عموماً في الشعور والإدراك الحسي . وليس في استطاعتنا هنا بطبيعة الحال أن نأتي على جميع التجارب والأدلة التي استند إليها برجسون في إثبات نظريته في الصلة بين الإدراك والذاكرة ، ولكن حسبنا أن نقول إن الذاكرة في نظر برجسون ليست مجرد وظيفة من وظائف الدماغ ، بل إن الاختلاف بين

(١) H. Bergson: *Matière et Mémoire*, p. 135.

الذاكرة والإدراك الحسّى لهو اختلاف فى الطبيعة لا فى الدرجة[١] . أما إذا أصرّ البعض على أن يربط بين الذاكرة والمخ ، بدعوى أنه إذا لم تكن الذكريات مختزنة فى الدماغ « فأين » عساها أن تكون ، كان ردّ برجسون على هذا الادعاء أن كلمة « أين » لا تصدق إلاّ على الأشياء ، إذ نقول إن الصور « فى » الأدراج والاسطوانات « فى » الرفوف ؛ وأما حينما نكون بصدد « الذكريات » فلن نكون فى حاجة إلى « أدراج » أو « رفوف » ، لأننا هنا بصدد حقائق غير مرئية ولا ملموسة ، ومثل هذه الحقائق ليست فى حاجة إلى « مستودع » أو « مخزن »[٢] . والواقع أن الخطأ الذى وقع فيه القائلون بتركّز الذكريات فى الدماغ إنما يرجع إلى أنهم قد تصوّروا « الصور الذهنية » على أنها أشياء ، فى حين أن الفكر فى صميمه حركة ، ومن ثمّ فإنهم قد أقحموا فى نطاق المكان ما هو فى جوهره ديمومة وزمان حىّ . ولكنْ ليس معنى هذا أن المخ لا يقوم بأى دور فى عملية التذكر : فإن برجسون يقرّر أن المخ وإن كان لا يختزن الذكريات أو لا يقوم بحفظها ، إلا أنه هو الذى يقوم باسترجاعها أو استدعائها. فالجسم (كما سنرى بعد حين) هو الذى ينسى وهو الذى يستدعى (أو يسترجع) ؛ وأما النفس فهى التى تحفظ وهى التى تتعرّف[٣] .

ولكن كيف يتسنى للنفس أن « تتعرّف » على الماضى باعتباره ماضياً ؟ هنا يعرض برجسون لدراسة ظاهرة « التعرّف » فيقول إن ارتباط الإدراك الحسى بالذاكرة لا يكفى لتفسير « التعرّف » reconnaissance ، ما دمنا قد لاحظنا أنه ليس ثمة علاقة مباشرة بين ما يسمّى بالعمى النفسى cécité psychique (أى عدم المقدرة على تعرف الأشياء المدركة) وبين توقف الذاكرة البصرية . وآية ذلك أن فى استطاعة بعض المرضى أن يصفوا — معصوبى الأعين — تلك

---

(١) *Ibid.*, p. 267.

(٢) H. Bergson: *Enérgie Spirituelle*, p. 55.

(٣) *Ibid.*, p. 52.

المدينة التى يقيمون بها، دون أن يستطيعوا التعرّف عليها عند وجودهم فى وسطها!
وقد لا يستطيع بعض المرضى أن يتعرفوا على ما سبقت لهم معرفته من منازل
وشوارع ونساء وأطفال ، ولكنهم مع ذلك قد يستطيعون أن يعرفوا أنهم بصدد
منازل وشوارع ونساء وأطفال ، بدليل أنهم يصدرون فى أفعالهم عن هذه المعرفة .
ولهذا يقول برجسون إن هناك ضربين من « التعرّف » : تعرف « آنىّ » آلىّ
يقوم به الجسم وحده (دون تدخّل الذاكرة بشكل صريح) ، وهذا التعرّف
هو عبارة عن « فعل » action ، لا « تصوّر » ، فضلاً عن أنه يقوم على
الشعور بالألفة sentiment de familiarité والمقدرة على استخدام الأشياء
وتأدية الحركات اللازمة للتكيف معها ، وخير مثال له « تعرّف » المرء على المدينة
المألوفة التى اعتاد أن يتجول فى طرقها وشوارعها ، أو « تعرّف » الكلب على
صاحبه الذى اعتاد أن يحيا إلى جواره ويتلقى عطفه ؛ ثم هناك « تعرف » آخر
قوامه الانتباه attention وجوهره « التصوّر » représentation لا الفعل !
وهذا التعرف يضعنا وجهاً لوجه أمام الذكريات الخالصة، وفيه يتخطّى
التصوّر المماثل لإدراكنا الحسى الراهن (بطريقة تلقائية) ذلك العائق الذى
يفصل الماضى عن الحاضر . فليس الإدراك الحسىّ هو الذى يحدّد
بطريقة آلية ظهور الذكريات فى هذه الحالة، بل إن الذكريات لهى التى تحمل
نفسها — إن صح هذا التعبير — بطريقة تلقائية لملاقاة الإدراك الحسّى . ومعنى
هذا أن التعرف الحقيقى يتضمّن الانتقال من الداخل إلى الخارج، ومن المركز إلى
المحيط، ومن الفكرة إلى الإدراك؛ وهذا الانتقال إنما يتم بفضل جهد الانتباه أو توتر
الشعور الذى فيه تستخرج النفس من الذاكرة البحتة « ذكريات خالصة »
souvenirs purs تستحيل بالتالى إلى « صور » images فتعين النفس
على تأويل الإدراك المحض . ومن هذا القبيل مثلاً ما نلاحظ من أننا حينما
نستمع إلى أقوال صديق ، فإننا فى العادة نقوم من جديد بتركيب عباراته
لحسابنا الخاص مستعينين فى ذلك بما لدينا من أفكار مماثلة ؛ ولولا ذلك لما كان

فى استطاعتنا أن ندرك ما فى حديثه من استمرار وتتابع . وعلى ذلك فإن الانتقال يتم دائماً من الفكرة إلى الإدراك ، لا من الإدراك إلى الفكرة ، كما أن عملية « التعرّف » هى فى صميمها انتقال من المركز إلى المحيط centrifuge ، لا من المحيط إلى المركز centripète [١]. والمهمّ هنا أن برجسون لم يجعل من « الإدراك الحسّى » ظاهرة أولية première ، بل هو قد جعل منه مجرد ظاهرة مُتولّدة dérivée (عن عوامل أخرى مغايرة للإدراك نفسه) ؛ وذلك بعكس الحال عند المدارس الفنومنولوجية المعاصرة ، خصوصاً عند فيلسوف مثل ميرلوپونتى الذى سيجعل من الإدراك الحسّى ظاهرة أساسية fondamentale لا ترجع بأية حال إلى الذاكرة أو تداعى الذكريات [٢].

ومهما يكن من شيء ، فإن « الماضى » فى نظر برجسون لا بدّ أن يساهم فى تركيب الإدراك الحاضر . وقد نتوهم أن « الحاضر » إن هو إلا نقطة رياضية يلتقى عندها الماضى والمستقبل ، أو مجرّد « حد غير منقسم » يفصل الماضى عن المستقبل ، ولكن مثل هذا « الحد » لا يُدْرَك بل يُتصوّر . وقد يقع فى ظننا أن « الحاضر » هو الحقيقة الوحيدة التى تهمنا ، نظراً لأن الحاضر وحده هو الذى يحفزنا إلى العمل ، بينما الماضى هو مجرد تاريخ ميت قد أصبح أعجز من أن يحرّكنا أو أن يؤثر علينا ، ولكن الواقع أن « الحاضر » ديمومة حيّة تتداخل لحظاتها باستمرار ، كما تبيّنا مراراً من قبل . وحينما ننصرف عن ذلك الحاضر المثالى المتصوّر لكى ننظر إلى الحاضر الحىّ الواقعىّ الملموس ، فإننا لا نجد أنفسنا بإزاء لحظة رياضية ، بل بإزاء طبقة سميكة من الديمومة ! وليس أدلّ على ذلك من أننى ما أكاد أتحدث عن حاضرى حتى أجد أن اللحظة التى كنت أتحدث فيها قد أفلتت منى ونأت عنى فلم تلبث أن صارت « لحظة ماضية »،

(١) Cf. J. Chevalier: *Bergson*, pp. 177-178. & *Matière et Mémoire*, p. 140.

(٢) M. Merleau-Ponty: *Phénoménologie de la Perception*, Paris, P.U.F., 1945, p. 30. & A. de Waelhens: *Une Philosophie de l'Ambiguité*, Louvain, 1951, p. 75 (note).

كما أنني حينما أحاول أن أتعمَّق فى ذلك الحاضر فإنني لا بدَّ أن أجد نفسى منعطفاً نحو المستقبل متجها بكل قواى نحو تلك اللحظات الآتية التى ترين منذ الآن على حاضرى نفسه ! فالماضى والمستقبل يجوران باستمرار على الحاضر ، لأن « الحاضر » فى الحقيقة إنما هو إدراك للماضى المباشر وتحديد للمستقبل الوشيك . والماضى المباشر «إحساس» sensation، بينما المستقبل الوشيك «فعل » action أو « حركة » . وإذن فإن الحاضر إحساس وحركة معاً، بحيث قد يصح أن نقول إن ماهية الحاضر تنحصر فى كونه مركّباً «حسياً ــ حركياً» sensori-moteur[1].

والواقع أن « حاضرى » إنما ينحصر فى الشعور الموجود لدىَّ عن « جسمى » mon corps . ولما كان الجسم بطبيعته ممتدًّا فى المكان ، فإن من شأنه أن يشعر بالإحساسات فى نفس الوقت الذى فيه يقوم بأداء الحركات. والجسم هو « مركز فعل » centre d'action يتلقى التأثيرات ويصدر الإشارات، فهو همزة الوصل أو حلقة الاتصال بين المادة التى تؤثر فيه والمادة التى يؤثر فيها . وإذا صحَّ أن نقول إن المادة ــ باعتبارها ممتدة فى المكان ــ هى حاضر لا يكف عن الابتداء من جديد ، فقد يصحَّ أن نقول (إذ العكس صحيح أيضاً) إن الحاضر يمثل ما فى وجودنا من « مادية » matérialité . وليس فى استطاعة الجسم أن يقوم بحفظ « الصور » أو أن يقوم باختزانها فى « الدماغ » (كما وقع فى ظن البعض) بل كل مهمته إنما تنحصر فى توفير السبل لتلك الصور حتى تصبح مادية . وهنا قد يعود الماضى إلى الظهور ، لا الماضى البحت الذى لا فائدة منه ، بل ما يستطيع منه أن يساهم فى تحقيق الفعل وأن يحقق فائدة عملية . فالماضى قد يترك حالة « الذكرى البحتة » لكى يستحيل إلى « صورة » ويمتزج بجانب من الحاضر . ولما كان الشعور هو العلامة المميِّزة للحاضر ، أعنى لكل ما له قيمة عملية حيويّة فى نطاق تجربتنا الراهنة ، فإن الماضى الذى لا يساهم فى تحقيق العمل الحاضر قد يقطع صلته بالشعور دون

(١) H. Bergson: *Matière et Mémoire*, p. 149.

أن يكف لذلك عن الوجود . ولو أننا أطلقنا كلمة « الشعور » conscience ، لا على الوجود بصفة عامة ، بل على الفعل الواقعيّ أو الفاعلية المباشرة ، فقد يكون فى وسعنا أن نتصوّر وجود « حالات سيكولوجية لاشعورية » ، وهى تلك الحالات التى لا تقوم بدور فعّال فى توجيه حركاتنا المباشرة وأفعالنا الحاضرة . وكما أنه ليس ثمة ما يبرّر القول بأن الموضوعات المادية تكف عن الوجود حينما أكف عن إدراكها ، فكذلك ليس ثمة ما يبرر القول بأن الماضى يكف عن الوجود حينما أكف عن الشعور به . وإذن فالماضى موجود بأكمله فى « اللاشعور » : لأن بين ذكرياتنا الماضية وحالتنا الحاضرة من الارتباط مثل ما بين الموضوعات غير المدركة وتلك التى ندركها بالفعل[١] . وهكذا يقرر برجسون (سابقاً فى ذلك فرويد نفسه) أن الماضى يظل محفوظاً فى اللاشعور ، ولو أن الذكريات اللاشعورية عنده قابلة باستمرار لأن تكون شعورية فى الوقت المناسب ، أى حينما تستدعى ضرورات الفعل مساهمة الماضى فى تكييف الحاضر ومواجهة دواعى الموقف الراهن[٢] .

والحق أننا حينما نتحدث عن ذكرياتنا ، فإنما نتحدث عن أشياء يمتلكها شعورنا ، وفى استطاعته أن يعيدها إليه فى الوقت المناسب ؛ ومن ثمّ فقد يكون فى وسعنا أن نقول إن الذكريات تنتقل باستمرار من الشعور إلى اللاشعور ، وهذا الانتقال هو من الاستمرار بحيث قد لا يكون من حقنا أن نفترض وجود حدّ فاصل بين الشعور واللاشعور . ولو أننا اتفقنا على أن نطلق كلمة « الإدراك الحسّى » على كل شعور يكون موضوعه حاضراً ، لكان فى استطاعتنا أن نقول بأن تكوّن « الذكرى » لا يجىء لاحقاً لتكوّن الإدراك الحسّى ، بل هو دائماً مصاحب له[٣] . حقاً إننا نحيا فى الحاضر ، والإدراك الحسى هو وحده الذى ينصبّ على الموضوعات الحاضرة ، ولكن « الحاضر » ليس كائناً بالفعل ، بل

(١) H. Bergson: *Matière et Mémoire*, p. 157.

(٢) *La Pensée et le Mouvant*, p. 81.

(٣) *Matière et Mémoire*, p. 163. & *L'Énergie Spirituelle*, pp. 129-130.

هو فى سبيله إلى التكوّن . ولو أننا قلنا بأن اللحظة الحاضرة هى عبارة عن حدّ غير منقسم يفصل الماضى عن المستقبل ، لكانت تلك اللحظة آخر ما يمكن وصفه بأنه كائن بالفعل . والواقع أننا لا ندرك عملياً سوى الماضى : إذ أن ما نسمّيه بالحاضر إنما هو فى جانب كبير منه عبارة عن الماضى المباشر . والماضى (كما سبق لنا القول) لا يكف مطلقاً عن الوجود ، حتى ولو كفّ عن تأدية أية مهمة عملية فى صميم شعورنا . ولكن لما كان الإدراك الحسّى هو نفسه ضرباً من التذكّر ، فإن الحاضر يتكئ باستمرار على الماضى ، والماضى يرين دائماً على الحاضر . وأبسط مثال لذلك أن العبارة الواحدة التى أتفوه بها فى الحاضر ليست سوى مجموعة من الكلمات التى قد اندرجت فى الماضى ، وهى لا تنطوى على أى معنى إلاّ بالنسبة إلى ما سبقها من عبارات وعلى ضوء ما تقدم عليها من كلمات ، فمن المستحيل إذن أن نقيم حداً فاصلا بين الماضى والحاضر ، وبالتالى بين الذاكرة والشعور . ولكنْ لما كان القانون الأساسى للحياة الإنسانية هو قانون العمل (أو الفعل) action ، فإن الشعور الإنسانى الذى هو فى صميمه انتباه إلى الحياة attention à la vie لا يأذن لكل الذكريات بأن تنفذ إلى مجال الشعور ، بل هو لا يسمح بالمرور إلاّ لتلك الذكريات النافعة التى قد تعيننا على تحقيق الفعل الحاضر (ولو أن ذكريات أخرى مماثلة قد تتسلل إلى الشعور خلسة نظراً لما بينها وبين تلك الذكريات النافعة من تشابه أو تماثل)[١] .

ولما كان من شأن الشعور أن يلقى الضوء فى كل لحظة على ماضينا المباشر الذى يوجه فعلنا فى الموقف الراهن ، فإن كل ما عداه لا بدّ أن يظل مطوياً فى خبايا اللاشعور . ومثل هذه الذكريات اللاشعورية المظلمة هى التى تؤلّف ما سبق لنا أن أطلقنا عليه اسم « الذاكرة البحتة » mémoire pure . وهكذا

(١) Challaye: *Bergson*, pp. 104-105. & *L'Energie Spirituelle*, pp. 145-146.
H. Bergson: *Matière et Mémoire*, pp. 162-163.

نرانا مضطرين إلى أن نعود فنقول بأن هناك ضربين من الذاكرة : ذاكرة عملية هى إلى العادة أقرب منها إلى الذاكرة وتلك هى ذاكرة البدن التى تسترجع الماضى إلى الحاضر بطريقة آلية نفعية ؛ وذاكرة أخرى تصوّرية بحتة وتلك هى ذاكرة النفس التى تعيد إلى خاطرنا الماضى باعتباره ماضيا بحتاً . بيد أن الصلة وثيقة بين هاتين الذاكرتين : إذ لولا البدن ، أعنى لولا تلك « الآليّات » mécanismes التى تعبّر عن الجهد المتجمع من الأفعال الماضية ، لظلت الذاكرة المحضة معلّقة فى الهواء . ومن جهة أخرى فإنه لما كان إدراكنا إنما ينصب دائماً على ماضينا المباشر ، ولما كان شعورنا بالحاضر هو نفسه بمثابة تذكّر ، فإن من شأن الذاكرتين السالفتين أن تندمجا سوياً اندماجاً باطناً عميقاً . وهنا لا بدّ أن يبدو لنا جسمنا نفسه باعتباره ذلك الجانب الحاضر باستمرار من جوانب تصوّرنا représentation ، أو بعبارة أصحّ ذلك الجانب الذى لا يكفّ عن التغيّر والانقضاء . ولما كان الجسم هو نفسه بمثابة « صورة » image — بالمعنى البرجسونى لهذه الكلمة — فإنه لا يمكن أن يقوم باختزان الصور ؛ وبالتالى فإن من الخطأ أن نقول بتركز الإدراكات الماضية أو الحاضرة فى الدماغ كما سبق لنا القول . ولكنّ الجسم هو من بين جميع الصور تلك الصورة الخاصة التى تمثل فى كل لحظة ، على حدّ تعبير برجسون ، « قطاعاً مستعرضاً فى صميم الديمومة الكونية الشاملة »[١] . وهكذا نعود فنقول إن الجسم هو « مقرّ تلاقى الحركات الواردة والصادرة ، وحلقة الاتصال بين ما يؤثر فينا من أشياء وما نؤثر فيه من أشياء ؛ وبالإجمال ، هو مركز الظواهر الحسية الحركية . » :sensori-moteurs[٢] .

ولو أننا تصوّرنا مجموع الذكريات المتجمعة فى ذاكرتنا على شكل مخروط لكانت قاعدة ذلك المخروط هى الذاكرة البحتة التى يمكن وصفها بأنها ثابتة أو غير متحركة immobile ، ولكان طرف ذلك المخروط هو تلك الذكريات

(١) ، (٢) Challaye: *Bergson*, p. 106.— & H. Bergson: *Matière et Mémoire*, p. 165.

العملية التي لا تكف عن التحرك في نطاق الحاضر . ومعنى هذا أن ذاكرة البدن هي عبارة عن ذلك الطرف المدبب الذى تغرسه الذاكرة الحقيقة في سطح متحرك هو التجربة . ولكن من شأن الأجهزة الحسية الحركية أن تهيئ للذكريات الغامضة اللاشعورية سبيل التحقق في عالم التجربة ، وبذلك تتيح لها أن تلحق بتلك النقطة المحددة التي يتحقق فيها الفعل . « وكما أن الحاضر هو الذى يوجه ذلك النداء الذى تستجيب له الذكريات ، فإن الذاكرة هي التي تخلع على العناصر الحسية الحركية للفعل الحاضر تلك الحرارة التي تشيع فيها الحياة . »[١].
وحينما يتحقق التعاون الوثيق بين هذين الضربين من الذاكرة ، فهنالك لا بد من أن يتحقق لدينا « التوازن النفسى » الصحيح . والواقع أننا في العادة نتأرجح باستمرار بين مستويين مختلفين : « مستوى الفعل » le plan de l'action: و « مستوى الحلم » le plan du rêve وحينما يحيا المرء في الحاضر فقط ، مكتفيا بالاستجابة للمؤثرات الحاضرة استجابة مباشرة لا أثر فيها للتذكر ، فإنه في هذه الحالة يتصرف كالحيوانات الدنيا ، وتلك خاصية « الإنسان المندفع » l'homme impulsif وأما حينما يحيا المرء في الماضى فقط ، مكتفياً باجترار ذكرياته الماضية ، دون أن يحاول الاستفادة من تلك الذكريات في مواجهة الموقف الحاضر ، فإنه في هذه الحالة لن يستطيع أيضاً أن يتكيف مع الواقع ، وتلك خاصية « الإنسان الحالم » rêveur . وأما حينما يستجيب المرء للموقف استجابة موفقة ، مستعيناً بما لديه من تجارب وذكريات ، دون التمادى في استحضار ما لا فائدة منه من ذكريات ، فهنالك يكون المرء قد استطاع أن يحقق لنفسه ذلك «التوازن السيكولوجى» الذى هو أخص خصائص « العقل السليم » le bon sens[٢]. وإذن فإن «رجل العمل» l'homme d'action ليس بالرجل المندفع ، ولا هو بالرجل الحالم ، وإنما هو رجل قد جمع بين الحكمة

---

(١) *Ibid*, p. 166.

(٢) H. Bergson: *Le Rire*, Paris, Alcan, 1946, pp. 140.

والحزم ، فاستطاع أن يدرّب نفسه على الاستجابة للموقف بالاستعانة بما يلائمه من ذكريات ، مع استبعاد ما لا علاقة له بذلك الموقف من ذكريات . وبينما لا يتمتع الرجل المندفع إلاّ بذاكرة حركية motrice تقتصر على وسم فعله بطابع « العموم » généralité ، فى حين لا يتمتع الرجل الحالم إلاّ بذاكرة نظرية محضة لا تدرك إلاّ ما لعيانه من طابع « جزئى » singulier ، نرى أن رجل العمل يوفق بين الذاكرتين فيجمع إلى الذاكرة الحركية التى لاتكاد تخرج من نطاق الأفعال والكليات والعموميات وأوجه الشبه ، ذاكرة أخرى نظرية تدرك الجزئى والفردىّ والخاصّ وأوجه الخلاف . و « العقل السليم » هو أداتنا فى التوفيق بين هاتين الذاكرتين : لأن الحياة البشرية فى جوهرها « ارتباط وانفصال » attachement et détachement[١] ، وهذا الانتقال المستمر من مجال الحلم إلى مجال الفعل (وبالعكس) هو ما يحقق لنا ذلك التوازن النفسى المنشود . ولكننا هنا بصدد « توازن » équilibre يقتضى الحركة : لأن الثبات على حالة واحدة من شأنه أن يقضى على الديمومة الإنسانية . ولعلّ هذا هو ما عناه برجسون حينما قال إن الحكمة هى أن يعمل المرء كرجل الفكر ، فإن رجل الفكر ليس بمندفع ؛ وأن يفكر كرجل العمل ، فإن رجل العمل ليس بحالم[٢] .

حقاً إن « الفعل » هو قانون الحياة الإنسانية ، و «الانتباه إلى الحياة » هو قاعدة الوجود الجسمانى ، ولكن حذار من أن يصرفنا « الفعل » عن « النظر » أو أن يحوّلنا « الانتباه إلى الحياة » عن « الانتباه إلى ذواتنا » . أجل إن الكائن الناطق حينما يقتصر على « تأمل » حياته والنظر إلى ذاته والتمتع بمشاهدة ماضيه كما لو كان فى حلم جميل ، فإنه لن يستطيع أن يرقى من الجزئى إلى الكلى ، ومن المتعدّد إلى الواحد ، ومن نطاق الحلم إلى نطاق الفعل ؛ ولكنه أيضاً حينما يقتصر

---

(١) *Bulletin de la Société Française de Philosophie.*, 2 Mai 1901, p. 57.

(٢) Cf. Jankélévitch: De la Simplicité; in *Bergson*, recueil d'articles, Baconnière, Neuchâtel, 1943, p. 178.

على « تأدية » فعله دون النظر إليه ، وحينما يحيا حاضره دون أن يدفع فيه أى مجال لذكريات الماضى ، فإنه عندئذ لا بدّ أن يستحيل إلى « آلة بشرية » قوامها طائفة من العادات النافعة والأرجاع المفيدة . وبين جنون الحلم واندفاع الفعل ، يأتى « العقل السليم » فيذكّرنا بأنه لا ينبغى أن تنسينا ضرورات العمل أهمية الانعطاف على الذات ، كما أنه لا ينبغى أن تصرفنا الأنظار الباطنية عن التعلّق بالحياة . ذلك لأننا إذا لم نتعلق بالحياة ، فقدَ جهدنا كل شدته ، وإذا لم نتحلّل قليلا من الحياة — ولو عن طريق الفكر — فقَد جهدنا اتجاهه . وما الحياة الإنسانية سوى هذا التوتر المستمر بين الارتباط بالحياة والانفصال عنها ، بين الانغماس فى الحاضر والتحلل منه ، بين الخضوع للمادة والتحرُّر منها ، بين الاندماج فى الفعل والعلوّ عليه[1] .

من هذا نرى أن « الروحيّة » عند برجسون لا تنفى « المادية » : فإننا لا نحيا فقط فى الماضى والمستقبل ، كأنما نحن ذاكرة محضة أو حرية خالصة ، بل نحن نحيا أيضاً فى الحاضر ؛ وجسمنا هو أداتنا فى إدماج الماضى المباشر فى المستقبل الوشيك ، والاستعانة بالذكريات الماضية فى مواجهة ما يستجدّ من المواقف . ولو كان الأمر رهناً بالروح فقط ، لظل ماضينا بأسره حاضراً أمامنا باستمرار ، ولألفينا أنفسنا فى حلم دائم أو وَسَنٍ غير منقطع ، دون أن نقوى على النسيان ، بل دون أن نملك أدنى اختيار . لكنّ نعمة النسيان قد لا تقل أهمية عن نعمة التذكّر ! والجسم هو أداة النسيان كما هو أداة الاسترجاع ، فإن « المادية » la matérialité — كما قال راڤيسون — هى التى تضع فينا « النسيان » ![2] حقاً إن من الأهمية بمكان أن نقاوم ذلك الانزلاق المستمر نحو المادية ، وهذا الانتباه المركّز نحو الحياة ، وتلك الحاجة الدائمة إلى العمل فى الحاضر الجسمىّ المكانى ، ولكن من الواجب أيضاً أن نذكر أن « الجسم » هو

(١) Cf. J. Chevalier: *Bergson*, new. éd. pp. 182, 183.

(٢) Ravaisson: *La Philosophie en France au XIXe siècle.*, 3e éd., p. 176 (cité par H. Bergson: *Matière et Mémoire*, p. 195.)

الذى يتلقى الإحساسات ويصدر الحركات فهو الذى « يثبّت » الروح، ويمدّها بالثقل والاتزان ؛ ولولاه لظلّت الروح حائمة حائرة لا تلوى على شيء ! وهكذا نرانا مضطرين فى خاتمة الحديث عن المادة والذاكرة إلى أن نعرض لدراسة الصلة بين المادة والروح أو بين البدن والنفس .

ولكنْ لماذا كانت الصلة وثيقة بين مشكلة « الذاكرة » ومشكلة « الصلة بين النفس والبدن » ؟ لقد لاحظنا من قبل أن الدماغ ليس بمثابة مخزن أو مستودع للذكريات ، بدليل أننا نشاهد فى حالات « الأفازيا » وجود تلف فى بعض مراكز المخ ، بينما لا نشاهد فى حالات الأمنيزيا amnésie (وهى حالات نسيان أعم من الأفازيا لأنها تشمل فترة بأكملها من حياة المريض) أى تلف فى الدماغ ، ممّا يقطع بعدم وجود ارتباط مباشر بين الذاكرة والمخ، ما دام الخلل فى كل وظيفة التذكر لا يستتبعه خلل فى « كل » الدماغ [١] — وإذن فلا بدّ من أن تكون الذاكرة وظيفة ينهض بها جوهر آخر غير الجسم ، وهذا الجوهر الآخر إنما هو « النفس » . والواقع أن الإصابات المخية لا تلحق الأفكار أو الذكريات البحتة ، بل هى تلحق تلك الحركات التى تصلح للتلفظ بها أو التعبير عنها ، ومن هنا فإن انقطاع العلاقة بين هذه الذكريات وتلك الحركات هو الذى يشل وظيفة التذكّر ويحول بينها وبين التعبير عن نفسها . و « الجسم » هو الأداة التى نحقق بها تلك الحركات ، فهو الوسيلة التى تستعين بها « النفس » فى الترجمة عن أفكارها والتعبير عن ذكرياتها البحتة . ولما كان الجسم موجّهاً باستمرار نحو العمل ، فإن وظيفته الأساسية تنحصر فى الحدّ من حياة « النفس » حتى تظل محصورة فى نطاق العمل . وليس فى استطاعة الجسم أن يولّد أية حالة عقلية أو أن يحدث أى تصور ، وإنما كل مهمته إنما تتمثل فى قدرته على « الاختيار » élection فيما بين التصوّرات [٢] . وبهذا المعنى قد

---

(١) H. Bergson: *Matière et Mémoire*, p. 265.

(٢) *Ibid.*, pp. 197-198.

يكون فى وسعنا أن نقول إن « الجسم » هو عبارة عن « حد متحرك limite mouvante » بين الماضى والمستقبل ، أو هو نقطة متحركة يدفع بها ماضينا باستمرار نحو مستقبلنا . ومن هنا فإن موقع الجسم على وجه التحديد إنما يتركز فى تلك النقطة المحدّدة التى يجىء فيها ماضينا فيستحيل إلى « فعل » . والجسم كما قلنا ، لا يحفظ الذكريات بل يحوّل التصوّرات الماضية إلى حركات . ولكننا ننتقل فى العادة بشكل غير محسوس من الذكريات المحفوظة على مرّ الزمان ، إلى الحركات التى تحقق أفعالها على طول المكان ؛ وهذا الانتقال هو الذى يجعلنا نخلط بين الذاكرة البحتة والإدراك الحسّى [١].

حقاً إن الشعور — لدى الإنسان — مرتبط بالدماغ ، كما أن الذاكرة مرتبطة بالإدراك الحسّى ؛ ولكن هل يبرّر هذا الارتباط القول بوجود « تواز » تام بين الوظائف النفسية وحالة الخلايا الداخلة فى تركيب الدماغ ؟ إن البعض ليظن أنه لو تيسر لنا أن نشاهد ما يجرى داخل الدماغ حينما يعمل المخ ، فإننا قد نستطيع أن نرى حركة ذرات اللحاء المخى ، وعندئذ قد يكون فى استطاعتنا أن نقف على التوازى الحقيقىّ الموجود بين الظواهر المخية والظواهر العقلية ؛ وهو ما قد يسمح لنا من بعد بأن نترجم عن التغييرات المخية بلغة الأفكار والعواطف ، فنعرف على وجه الدقة كل ما يدور فى باطن الشعور . ولكن هذه النظرية فيما يرى برجسون ليست من العلم ، فى شىء ، بل هى نظرية ميتافيزيقية نشأت فى وقت كان الناس فيه يجهلون كل شىء تقريباً عن تشريح المخ وفسيولوجية الدماغ . ولو أننا رجعنا إلى التجربة لتحققنا من أن كل ما هنالك هو أن ثمة ارتباطاً بين النشاط المخى والنشاط الذهنى لأن حركة المادة المخية ضرورية لظهور الحالة النفسية ؛ ولكن هذا الارتباط لا يعنى أن المخ هو الذى يحدّد الفكر أو أن الدماغ هو الذى يفرز الأفكار ! ولنضرب لذلك مثلا فنقول إن هذا اللولب الصغير ضرورىّ لسير تلك الآلة الكبيرة ، لأن الآلة تعمل حينما يكون اللولب

(١) T. Chevalier: *Bergson*, nouvelle édition, 1926, p. 185. & *Ibid.*, p. 73-84.

فى موضعه ، وتختل حينما لا يكون فى موضعه ، فهل يكون معنى هذا أن الآلة هى اللولب ، أو أن بين الاثنين تكافؤاً مطلقاً وتعادلاً تاماً[١] ؟ هكذا الحال أيضاً بالنسبة إلى الشعور والدماغ ، فإن الصلة بينهما كالصلة بين الآلة واللولب أو بين المعطف والمشجب المعلق عليه[٢] . وليس من شك فى أن وجود ضرب من التآزر بين الظواهر النفسية والحالات المخية لا يبرّر الخلط بين النفس والبدن أو القول بوجود علاقة تكافؤ بين الفكر والمخ .

من هذا نرى أن برجسون يرفض نظرية « التوازى » ، لأنه يرى أنها لا تعبّر تعبيراً صحيحاً عن العلاقة المشاهدة بالفعل بين الحالات النفسية والظواهر الفسيولوجية أو بين الفكر والمخ عموماً . حقاً إن بين الشعور والدماغ علاقة لا تجحد ، لكن هذه العلاقة لا تعنى أن ما فى الشعور يكافئ دائماً ما فى الدماغ . ولو تيسّر لنا أن نشاهد ما يجرى فى داخل الدماغ عند ما يعمل المخ ، أعنى لو تهيأ لنا أن نرى حركة الذرات المخية وأن نفهم كل ما تُحققه ، لاستطعنا بلا شك أن نقف على شىء مما يدور فى الذهن ؛ ولكنه شىء طفيف بالقياس إلى ما تنطوى عليه الحياة الذهنية (لدى الكائن الناطق) ذلك لأننا فى هذه الحالة لن نقف إلا على ما يمكن التعبير عنه بلغة الحركات الجسمية ، وما تنطوى عليه الحالة الشعورية من فعل هو على أهبة التحقق ؛ وأما ما عدا ذلك فإنه لا محالة غائب عن إدراكنا . وإذن فالمتأمّل لما يجرى فى الدماغ هو كالناظر إلى حركات الممثلين على خشبة المسرح حينما لا يكون فى وسعه أن يسمع كلمة واحدة مما يتفوه به أولئك الممثلون : إذ أنه مهما أمعن النظر فيما يقومون به من إشارات وحركات وإيماءات ، فإنه لن يستطيع أن يتوصّل إلى فهم حقيقة مشاعرهم وأفكارهم ومعانيهم . حقاً إن من يعرف مقدّماً نص الرواية التى يقومون بتمثيلها ، قد يستطيع أن يفهم حركاتهم وإشاراتهم وحالاتهم ، ولكن العكس

---

(١) H. Bergson: *L'Energie Spirituelle*, Paris, P.U.F., 1949, pp. 36-38; 209-210.

(٢) ارجع إلى النص الثامن من مختاراتنا (تحت عنوان « النفس والبدن ») .

ليس بصحيح ، لأن معرفة الحركات لا تفيدنا كثيراً فى فهم معنى الرواية ، إذ من المؤكد أن فى الرواية شيئاً أكثر من تلك الحركات الخارجية التى يعبّر بها الممثلون عن تلك الدراما الواقعية الحية . وهكذا الحال أيضاً بالنسبة إلى حركات الدماغ : فإننا لو عرفنا سيكولوجية الحالات الشعورية ، ولو عرفنا فى الوقت نفسه آلية الدماغ ، لاستطعنا أن نتصوّر ما سيجرى فى المخ عند ما تعرض لصاحبه حالة شعورية معينة ؛ ولكن العكس لن يكون ممكناً بحال ، لأنه سيكون علينا عندئذ أن نتخير للحالة المخية الواحدة حالة شعورية واحدة من بين عدد كبير من الحالات الشعورية المختلفة التى تلائمها جميعاً[١] . ومعنى هذا بعبارة مبسّطة أن التوازى هنا لا يتحقق إلاّ فى اتجاه واحد unilatéral لأن لكل حالة نفسية حالة فسيولوجية تقابلها ، ولكن العكس ليس بصحيح . وآية ذلك أن الواقعة الفسيولوجية الواحدة قد تقابلها وقائع نفسية متعدّدة ، بدليل أن البكاء قد يكون للحزن أو الفرح على حدّ سواء ، والكلمة الواحدة قد يختلف تأثيرها بحسب ما إذا كانت منطوقة أم مكتوبة . فالظاهرة النفسية هى فى حاجة دائماً إلى إطار مادّى أو جسمىّ ، ولكن الإطار الواحد قد يصلح لأكثر من لوحة ، والظاهرة الفسيولوجية الواحدة قد تعبّر عن حالات نفسية مختلفة . وهكذا يخلص برجسون إلى القول بأن الدماغ لا يحدّد الفكر ، كما أن الإطار لا يعيّن اللوحة ، ومن ثمّ فإن من الضرورىّ أن نسلم بأن الفكر — فى جانب كبير منه — مستقل عن الدماغ .[٢]

والواقع أن فى الحالات النفسية دائماً شيئاً « أكثر » مما تنطوى عليه الحالات الفسيولوجية المقابلة لها . وكل ما قد توصّلنا إليه دراسة الوقائع إنما هو الوصف الدقيق لذلك الجانب المحدد (من جوانب حياتنا العقلية) الذى يمكن أن نقف على حركاته ، ألا وهو جانب النشاط المخىّ . ومن هذا القبيل مثلاً

(١) *L'Energie Spirituelle*, p. 41-42.

(٢) *Ibid.*, pp. 42-43.

ما نشاهده حينما نكون بصدد ظاهرة التفكير : فإنه لو تيسّر لنا أن نشاهد ما يجرى داخل المخ حينما يفكر صاحبه ، فإن كل ما سنشاهده فى هذه الحالة إنما هو الأعراض الحركية المصاحبة لظاهرة التفكير . وهذه الحركات هى ما يقوم به المفكّر الإنسانى حينما يتحدث إلى نفسه أو حينما يتلفظ بما يجرى فى ذهنه من أفكار ؛ وهى وحدها التى يمكن أن يقوم المخ بتسجيلها ، وبالتالى فإنها هى كل ما يمكن أن يقع تحت الملاحظة . ولكنّ ملاحظة تلك الحركات لا يعنى ملاحظة الفكر نفسه ، لأن حركة الفكر لا تتحدّد فى أفكار أو صور ؛ ومهما حاولنا أن نركّب الفكر بالاستعانة بتلك الصور والأفكار فإننا لن نتوصّل إلى تركيب الفكر ، كما أن سلسلة الأوضاع المتعاقبة لا تكفى لتركيب الحركة ! ولنضرب لذلك مثلاً آخر فنقول : إن التصميم الإرادى هو ظاهرة نفسية قد تبدو من فعل الدماغ ، فإن المخ كما لاحظنا من قبل هو أداتنا فى « الاختيار » choix ؛ ولكن مهما كان من أمر الدور الذى يقوم به الجهاز العصبى فى استقبال التنبيهات وتحويلها إلى حركات ، ومهما كان من أمر الدور الذى يقوم به المخ فى اختيار الرّجْع الملائم لتحقيق الاستجابة الموفقة فى هذا الظرف أو ذاك ، فإن من المؤكد أن هناك إلى جانب المخ الذى هو أداتنا فى الاختيار (أو عضو الاختيار) ، عملية « الاختيار » نفسها ، وهى عملية لا يمكن الخلط بينها وبين حركة المخ أو وظيفة الدماغ .[١] وإذن فإن الدماغ ليس هو العضو الذى يقوم بعملية التفكير أو الإرادة أو الشعور ، بل هو العضو الذى يوجّه عمليات التفكير والإرادة والشعور نحو الحياة الواقعية فيجعلها ذات تأثير حقيقىّ فعّال . وهذا ما يعنيه برجسون حينما يقول : « إن الدماغ هو العضو الذى يقوم بمهمة الانتباه إلى الحياة . »[٢] فالصلة بين النشاط المخى والنشاط العقلى هى كالصلة بين حركات عصا رئيس الأوركستر وبين السيمفونية التى يعزفها

(١) *Ibid.*, p. 43-44.

(٢) *L'Energie Spirituelle* p. 47

سائر الموسيقيين تحت قيادته . وكما أن السيمفونية هى شىء « أكثر » من كل تلك الحركات ، فكذلك النشاط العقلى هو شىء « أكثر » من ذلك النشاط المخى . ومعنى هذا أن الصلة وثيقة بين النفس والبدن، وذلك لأن النفس لا يمكن أن تعمل أو أن تحقق نشاطها بدون البدن ، ولكن البدن ليس من النفس بمثابة العلة ، بل هو مجرد أداة أو آلة تستخدمها النفس فى تحقيق أفعالها وتأدية حركاتها . وقد تستطيع النفس أن « توجد » بغير البدن ، ولكنها لن تستطيع أن « تفعل » بدونه [١] .

من هذا نرى أن برجسون قد ميز النفس عن البدن ، كما فعل أرسطو وديكارت من قبل، ولكنه بدلاً من أن يفصل بينهما كما فعل ديكارت ، نجده يحاول أن يقرب بينهما كما فعل أرسطو ، دون أن يجعل الصلة بينهما كالصلة بين الصورة والمادة . ولا شك أن ديكارت حينما قال بالثنائية ، وحينما فصل النفس عن البدن فصلا تاماً ، قد جعل من المستحيل على المفكرين من بعده أن يجدوا تفسيراً مرضياً لذلك الاتحاد القائم بالفعل بين النفس والبدن . وأما أرسطو فإنه حينما جعل الاتحاد وثيقاً بين النفس والبدن ، أو بين الصورة والمادة ، فقد جعل من الصعب علينا أن نتصور بقاء الذكريات المحضة ، ما دامت هذه الذكريات هى مجرد وظيفة من وظائف الدماغ . ولكن « الذاكرة » فى نظر برجسون ليست مجرد وظيفة من وظائف المخ ، بل هى المظهر الأول لما فى النفس من « روحية » ، وما لدى الشعور الإنسانى من قدرة على الاستقلال عن البدن . حقاً إن ثمة انتقالا تدريجياً من الفكرة إلى الصورة، ومن الصورة إلى الإحساس [٢] ، كما أظهرتنا على ذلك دراستنا للإدراك الحسى ؛ هذا إلى أن من شأن الذاكرة دائماً أن تتدخل فى عملية الإدراك الحسى على نحو ما شاهدنا من قبل ، ولكن من المؤكد أن الاختلاف بين الإدراك الحسى البحت والذاكرة البحتة هو

---

(١) Cf. J. Chevalier: *Bergson*, pp. 186-187.

(٢) *Matière et Mémoire*, p. 246.

اختلاف فى الطبيعة لا فى الدرجة[١] . والخلاف هنا بين الإدراك والذاكرة هو كالخلاف بين المكان والزمان ، أو بين الامتداد والديمومة ، أو بين الحاضر الآنىّ والماضى الذى يرين على الحاضر وينحو دائماً نحو المستقبل . وإذا كان برجسون قد حمل على معظم النظريات التقليدية التى تميّز بين النفس والبدن ، فذلك لأنها قد اقتصرت على التمييز بينهما فى نطاق المكان ، لا فى نطاق الزمان[٢] .

بيد أن برجسون يعود فيقول إن التمييز الحاد بين النفس والبدن إنما يقوم على تلك التفرقة الاصطناعية التى أقمناها بين الإدراك الحسّى المحض والذاكرة المحضة . وأما إذا نفذنا إلى مجال الواقع الحى فقد نجد أن الصلة وثيقة بين الكم والكيف ، بين الممتدّ l'étendu وغير الممتدّ l'inétendu ، بين الضرورة والحرية. وهنا يحاول برجسون أن يخفف حدة التعارض بين الكم والكيف فيقول بوجود درجات متتابعة من « التوتر » tension ، كما يحاول أن يخفف من حدة التعارض بين الممتد وغير الممتد بالالتجاء إلى فكرة « الانبساط » extension ، لكى ينتهى فى خاتمة المطاف إلى القول بأن الحتمية نفسها هى الشرط الضرورى الذى لولاه لما استطاعت حريتنا أن تمارس فعلها فى نطاق العالم المادىّ[٣] . وكما أن الصلة وثيقة بين نطاق الفعل ونطاق الحلم ، أو بين مجال العمل ومجال التصوّر ، فإن الصلة وثيقة أيضاً بين الإدراك الحسّى الذى يقوم فى الحاضر المكانى ، وبين الذاكرة التى تختزن وتحيا فى ديمومة مستمرة . وهكذا ينتهى برجسون إلى القول بأن الحرية البشرية ليست فى الطبيعة كمملكة فى داخل مملكة أخرى ، بل إن جذور الحرية لتمتدّ فى أعماق الضرورة الكونية ، لأن « الروح » تستمد من « المادة » تلك الإدراكات الحسية التى تقتات منها ، لكى لا تلبث أن تعيدها إلى تلك المادة على شكل حركات قد انطبعت بطابع حريتها[٤] .

(١) *Ibid*, p. 264.

(٢) *Ibid.*, pp. 246-247.

(٣) (Berthelot: *Romantisme Utilitaire*, p. 18. &) *Ibid*, pp. 273-277.

(٤) *Ibid*, p. 279.

وهذا ما سنراه بالتفصيل من بعد عند حديثنا عن التطوّر الخالق .

تلك هى نظرية برجسون فى « الذاكرة » على نحو ما عرضها فى كتابه المسمّى باسم « المادة والذاكرة » وفى عدد غير قليل من الأبحاث والمقالات التى ضمّنها مؤلَّفه الموسوم باسم « الطاقة الروحية » . وقد رأينا كيف أن هذه النظرية قد فتحت أمام برجسون كثيراً من الآفاق ، فمهّدت له السبيل لحل مشكلة الصلة بين النفس والبدن ، أو مشكلة العلاقة بين الحياة والمادة عموماً ، كما أنها أعانته على إقامة بعض أدلة احتمالية على « خلود الروح »[1] . . . إلخ . وليس فى استطاعتنا فى هذا العرض السريع لفلسفة برجسون أن نأتى على كل المحاولات التى قام بها فيلسوفنا فى سبيل تثبيت دعائم « الروحية »، ولكن حسبنا أن نقول إن مؤلف « المادة والذاكرة » قد استطاع أن يثبت « نوعية » الظواهر السيكولوجية ، وتميّز الفكر عن الدماغ ، وعجز المادة عن تفسير الذاكرة ، فى وقت كان فيه معظم العلماء يخلطون بين الظواهر النفسية والظواهر الفسيولوجية ، ويجعلون الفكر مجرد وظيفة للدماغ ، ويتصورون أن المادة وحدها كفيلة بتفسير الذاكرة . وقد أصبحت آراء برجسون فى هذا الصدد آراء كلاسيكية يسلم بها معظم العلماء الذين يرفضون القول باشتقاق « النفسى » من « الفسيولوجى » أو صدور « الحالة الشعورية » عن « الحالة الجسمية ».بيد أن فى استطاعتنا أن نأخذ على نظرية برجسون — فى جانبها الإيجابى — تلك التفرقة الاصطناعية التى أقامها بين الذاكرة القا ئمة على العادة ، والذاكرة القائمة على التصور . والواقع أن الحركة والتصوّر هما مظهران لا ينفصلان فى كل عادة من العادات ، لأنه لا وجود لعادات حركية بدون تصوّر représentation ، كما أنه لا وجود لعادات عقلية بدون حركة mouvement . وإذن فالذكريات كالعادات تثبت بالتكرار ، وليس ثمة ما يبرر الفصل بين العادة والذاكرة ،

(١) *L'Energie Spirituelle*, pp. 58-59; & Ch. III Fantomes de Vivants., 60-84.

أو القول بأن العادة هي « ذاكرة البدن » .[١] أما نظرية برجسون في « الذاكرة المحضة » فهي مجرد « تصور نظرى » لا يقبله علماء النفس : لأن الذكرى الملاحظة ليست بمثابة تكرار أو إعادة reproduction للحظة السابقة ، بل هي « معرفة » تنصب على تلك اللحظة ، وشتان بين التكرار والمعرفة . هذا إلى أنه ليس ما يبرر الظن بأن من شأن الماضي أن يعود إلى الظهور بجملته كما توهم برجسون . ذلك لأن الذكريات لابد من أن تندمج في تيار الحياة ، فلا تتحقق إلا بتكيفها مع الوظيفة الحاضرة التي ستقوم بها . وحينما نوجه اهتمامنا نحو الماضي فإن الذكرى لابد أن تصبح « معرفة » تنصب على ذلك الماضي ؛ ومثل هذه المعرفة ، حتى إذا ما كانت صحيحة ، لابد أن تكون مختلفة عن تلك اللحظة الواقعية التي تقابلها مثل هذه « الذكرى » — ومعنى هذا أن « الذكرى » le sowvenir هي « فعل عقلي » موضوعة ذلك الماضي ، وهي من ثم أشبه ما تكون بالعادة ، لأنها خاضعة مثلها للتطور ، والتطور يجعل بعث الذكرى كما هي ضرباً من المستحيل[٢] . أما قول برجسون بأن من شأن الذكريات أن تعود إلى الظهور بمجرد ما ينعدم انتباهنا إلى الحاضر ، كما هو الحال في « الحلم » مثلا ، فإن ردنا عليه أن ما يظهر في الحلم ليس هو « الماضي » نفسه ، بل هو تركيبات جديدة لذلك الماضي (وهذه قد يصح اعتبارها بمثابة تركيبات حاضرة) . وليس من الصحيح أن ظهور الذكريات في نطاق الشعور رهن بمدى نفعها ، إذ المشاهد أن الذكرى قد تكون أكثر تمرداً وأشد تَمَنُّعاً في لحظة نحن أحوج ما نكون إليها . وآية ذلك أن الطالب قد يجد نفسه أحوج ما يكون إلى تذكر بعض الأسماء أو بعض التواريخ في لحظة الامتحان ، فلا تسعفه ذاكرته بما يريد ، على الرغم من أهمية تلك الذكريات في مثل هذه اللحظة[٣] . . .

---

(١) P. Guillaume: *Manuel de Psychologie*, 1948, nouv. éd., p. 177.

(٢) *Ibid.*, p. 177.

(٣) A. Cresson: *La Représentation*, pp. 88-89.

أما فيما يتعلق بنظرية برجسون فى تفسير الإصابات المخية ، لدى المصابين بالأفازيا ، بإرجاعها إلى اضطرابات فى الأجهزة الحركية ، والفكر وثيق الصلة باللغة والحركة ، فقد ردّ عليها بعض العلماء بقولهم إن إصابة مراكز الإدراك الحسّى لا بدّ من أن تتردد أصداؤها فى مجال الذاكرة ، لأن للإدراك الحسّى جانباً وجدانياً Affectif ، فضلاً عن أنه لابد من أن يترجم عن نفسه باللغة ؛ ومن هنا فإن تلف بعض المراكز المخية لابد من أن يؤثر على الذاكرة دون أن يقضى عليها . وإذن فليس ما يبرّر القول بأن آثار تلك الإصابات لا تعدو المظهر الحركىّ للذاكرة ، كما ظن برجسون [٢]. ومهما يكن من شىء ، فقد كان لنظرية برجسون فى الذاكرة شأنها ، خصوصاً وأن أبحاث العلامة بيير مارى Pierre-Marie قد جاءت مؤيّدة لها فى كثير من النواحى .

---

(١) P. Guillaume: ouvr. cité, p. 178.

٥ ـ التطور الخالق

إذا كانت دراسة برجسون للذاكرة قد اقتادته إلى القول بأن الفكر ليس منحصراً فى الدماغ ، فإن دراسته للتطوّر سوف تقوده إلى القول بأن الحياة غير المادة . وقد ظلت دراسات برجسون حتى الآن منحصرة فى نطاق علم النفس ، وأما الآن فسوف يتسع نطاق بحثه بحيث يشمل علم الحياة ، وعلم الكون ، لكى ينتهى فى خاتمة المطاف إلى العلم الإلهى . وكما كانت نقطة البدء فى كتب برجسون السابقة هى نقد بعض المذاهب السائدة ـ فكانت رسالته فى معطيات الشعور المباشرة قائمة على نقد السيكو- فيزيقا والنظريات الارتباطية ، وكان كتابه فى المادة والذاكرة قائماً على نقد مذهب التوازى النفسى الفسيولوجى- فكذلك سنرى أن كتابه فى « التطور الخالق » إنما يقوم على نقد البيولوجيات الميكانيكية ، أى مذاهب التطور الآلى على نحو ما نجدها عند كلّ من داروِن ولامارك وهيكل واسپنسر . وقد وقف برجسون فصلاً بأكمله من كتابه المشار إليه على نقد المذاهب الفلسفية عموماً ، فعرض لدراسة المبادئ الأساسية لكل من أفلاطون وأرسطو وديكارت واسپينوزا وليبنتس وكَنْت وسپنسر على ضوء فلسفة الديمومة التى تحددت معالمها فى « التطور الخالق » ، وخرج من هذه الدراسة إلى أن كل هؤلاء الفلاسفة قد ألغوا الزمان لحساب الأزلية ، وضحوا بالتغيّر فى سبيل الثبات ، وعمدوا إلى محو « الديمومة » و « الحركة » و « الصيرورة » لحساب « المكان » و « السكون » و « الآلية الجامدة » . والواقع أن دراستنا للحياة النفسية قد أظهرتنا بوضوح على أن « الوجود » بالنسبة إلى الكائن الواعى (أو المتصف بالشعور) إنما هو التغيّر ، والتغيّر معناه

النموّ أو النضج ، والنضج هو أن يخلق الموجود ذاته بلا انقطاع [١] . فهل تصدق هذه الحقيقة على الوجود العام بأكمله ؟ أو بعبارة أخرى هل يمكن تعميم مثل هذه النتائج على الحياة عموماً ، والكون بأجمعه ؟

هنا نجد أن كتاب برجسون فى « التطور الخالق » إن هو إلا محاولة جريئة أراد من ورائها فيلسوفنا أن يعمّم النتائج التى توصل إليها من قبل فى مجال النفس الإنسانية على الكون بأسره ، خصوصاً وأن دراسته للمادة والذاكرة (كما سبق لنا القول) قد اقتادته إلى القول بأن « الروح » فى الطبيعة ليست بمثابة مملكة فى داخل مملكة أخرى ، بل إن ثمة ضرباً من الاتصال والتجاوب بين العالم الإنسانى والعالم المادىّ . حقًّا أن الظواهر الطبيعية قد تبدو لنا مجردة من معنى « الديمومة » أو « التتابع » (على نحو ما نشعر به فى قرارة ذواتنا) ، ولكن الطبيعة لا تسرد أحداثها مرة واحدة وفى نفس الوقت ، بل هى تعرض علينا ظواهرها المختلفة واحدة بعد الأخرى فى نطاق الزمان . وإذن فالتتابع succession ظاهرة عامة تصدق على العالم المادى كما تصدق على العالم النفسى . وأبسط مثال لذلك أننى حينما أريد أن أعدّ لنفسى كوباً من الماء المسكّر ، فإننى لابدّ أن أجد نفسى مضطرًّا إلى الانتظار ريثما يذوب السكر فى الماء . وهذه الظاهرة البسيطة إن دلت على شىء ، فإنما تدل على أننا هنا بصدد تعاقب زمنى قد ارتبط بديمومتى الخاصة ، لأن المدة التى سأنتظرها ريثما يذوب السكر هى مدة حقيقية وثيقة الصلة بحياتى النفسية . وقد يكون كوب الماء ، والسكر ، وعملية الذوبان هى مجرد « تجريدات » ، ولكن ذلك « الكل » الذى اقتطعنا منه تلك التجريدات هو أقرب ما يكون إلى « ديمومة » durée فيها من التقدم مثل ما فى الشعور [٢] . وبينما اقتصر ديكارت فى مثال « قطعة الشمع » الذى ساقه لشرح نظريته فى المادة على القول بأن ما يتبقى من الشمع المذاب إنما هو

---

(١) ارجع إلى النص الخامس من مختاراتنا تحت عنوان « الوجود والديمومة » .

(٢) *Evolution Créatrice*, p. 10.

الامتداد l'étendue ، فضرب بذلك صفحاً عن الزمان والتغير والتاريخ ، وقال بأن الكون نفسه يُخْلَق خلقاً مستمراً فى كل لحظة من لحظاته ، نرى برجسون فى مثال « قطعة السكر » يؤكد حقيقة الزمان بالنسبة إلى المادة فيجعل من الديمومة والتغير والتاريخ جوهر الوجود العام[1]. وإذن فإن الديمومة فى نظر برجسون ليست هى نسيج الوجود الإنسانى فحسب ، بل هى نسيج الكون نفسه أو هى نسيج الوجود العام أيضاً . وإذا كنا قد رأينا من قبل أن فلسفة برجسون هى فلسفة « كيف » qualité ، و « فعل » action ، و « توتر » tension ، فإننا سنرى الآن أنها فلسفة « ديمومة » و « تغيّر » و « صيرورة » . أليس الكون بأسره « ديمومة » ؟ وماذا عسى أن تكون الديمومة إن لم تكن اختراعاً ، وخَلْقاً للصور ، وإبداعاً لكل ما هو جديد ، وتحقيقاً مستمراً لما هو فى صميمه أصالة مطلقة ؟[2] .

حقاً إن صفات المادة هى الامتداد والتجانس والمعيّة ، فى حين أن صفات الحياة هى الديمومة واللاتجانس والتعاقب ؛ ولكن الكون فى جملته يتألف من حركتين مختلفتين : حركة « هبوط » descente تقوم بها المادة ، وحركة « صعود » montée تقوم بها الحياة ؛ والثانية منهما تعبّر عن خلق وإبداع ونموّ باطنى ونضج مستمر ، فهى بمثابة « الديمومة » الحقيقية التى تفرض إيقاعها الخاص على الحركة الأولى . وتبعاً لذلك فإنه ليس ما يمنع من أن ننسب إلى المادة ضرباً من الديمومة ، ولكن بشرط أن ندخلها فى نطاق ذلك « الكل » الذى هو أقرب ما يكون إلى الوعى أو الشعور . وعندئذ قد يكون فى استطاعتنا أن نقول إن الكون فى جملته ، وكل كائن شاعر على حدة ، بل كل كائن حى كائناً ما كان ، هو فى جوهره شىء زمانى يتصف بالديمومة chose qui dure . وإذا كانت الكائنات الحية — على وجه الخصوص — هى أكثر الأشياء تمتعاً

---

(١) A. Thibaudet: *Le Bergsonisme*, t. I, pp. 28-29.

(٢) *L'Evolution Créatrice*, p. 11-12.

بالديمومة ، فذلك لأن من شأن ماضيها دائماً أن يمتد إلى حاضرها ، وأن يبقى فيه حياً وفاعلاً باستمرار . و « الديمومة » هنا إنما تعبر عن تطوّر الكائن الحى ، وانتقاله من مرحلة إلى أخرى ، وخضوعه لحكم الزمن ، ومروره بأطوار يأتلف منها « تاريخ » واحد متصل . ولو أننى نظرت إلى جسمى مثلاً ، لتحققت من أن مَثَلَه كمثل وعيى نفسه ، فى أنه ينمو وينضج شيئاً فشيئاً منذ الصبا حتى الشيخوخة ، وأنه يهرم ويشيخ كما أهرم وأشيخ أنا نفسى . بل ربما كان الأدنى إلى الصواب أن نقول إن النضج والشيخوخة هما من صفات الجسم أولا وبالذات ، بحيث إننا حينما ننسبهما إلى الذات أو الشخصية بأكملها فإنما يكون ذلك على سبيل التشبيه والاستعارة . ولكن عملية الهرم أو الشيخوخة ليست وقفاً على الجسم البشرى وحده ، بل إننا لو هبطنا سلّم الكائنات الحية حتى آخر درجة من درجاته ، لتحققنا من أن هذه الظاهرة موجودة حتى لدى الكائنات الدنيا من ذوات الخلية الواحدة . فالموجودات الحية جميعاً تخضع لصيرورة مستمرة وتطور دائب وديمومة متصلة ؛ بحيث قد يكون فى وسعنا أن نقول إنه حيثما وجد شىء حىّ ، فلابدّ من أن يكون ثمة سجل تتم فيه عملية تسجيل الزمان [1].

وهنا يعود برجسون إلى النتائج التى توصل إليها من قبل فى دراسته للذاكرة فيقول إن جوهر وجودنا الواعى هو الذاكرة ، والذاكرة إنما تعنى امتداد الماضى فى الحاضر ، فهى ديمومة فاعلة لاتقبل الإعادة . ومهما حاول الفلاسفة أن ينكروا التغيّر أو أن ينسخوا الصيرورة ، فإن أحداً لن يستطيع أن يكذّب شهادة الواقع الذى لا يعرف سوى التغيّر والديمومة والتعاقب والاستمرار . ومن هنا فإننا لابد من أن نسلم بأن الحقيقة الأولى هى « الصيرورة » لا « الوجود » ، و « التغيّر » لا « الثبات » . وما دام الزمان هو نسيج الواقع ، فإن « التطور » حقيقة ثابتة لا تحتمل نزاعاً ولا مجادلة . و « التطوّر » قد أصبح « نظريّة » ساهم

(١) H. Bergson: *L'Evolution Créatrice.*, p. 17.

فى تثبيت دعائمها كل من لامارك ، وداروين ، وسپنسر ، وهيكل ، وغيرهم . ولو أننا نظرنا إلى تطوّر الجنين – فيما يقول برجسون – ، لرأينا أن ثمة اتصالاً غير منقطع بينه وبين تطور الكائن الحىّ فى جملته . وآية ذلك أن الدفعة التى بمقتضاها ينمو الكائن الحىّ ، ويتطور ، ويترقى ، ويهرم هى بعينها التى جعلته يمر بتلك المراحل المتعاقبة من مراحل الحياة الجنينية . والواقع أن تطور الجنين هو فى صميمه تغيّر مستمر يطرأ على صورته . وحينما نكون بصدد بعض الكائنات الحية البدائية (كالحشرات أو الحيوانات القشرية) فقد يكون من الصعب أحياناً أن نعرف ما إذا كنا بصدد جهاز عضوى يهرم أو جنين لا زال فى طور النموّ والترقى . وإذن فإن تطور الكائن الحى – مثله فى ذلك كمثل تطوّر الجنين – ينطوى على تسجيل مستمّر للديمومة ، وبقاء للماضى فى الحاضر ، وبالتالى ما يشبه الذاكرة العضوية (على أقل تقدير) . وقد يكون من الممكن فى نطاق الطبيعة أو الكيمياء أو الفلك أن نفسّر حالة أى جسم بالرجوع إلى ما سبقها مباشرة من حالات ، ولكن من غير الممكن فى نطاق الحياة أن نحصر مقدّماً أو أن نحدد سلفاً ما ستؤول إليه حالة أى جسم عضوىّ . فالخَلْق العضوى للظواهر التطوّرية التى تتألف منها الحياة هو مما لا يخضع لأىّ حساب رياضىّ ؛ وذلك لأنه لابد لنا من أن ندخل فى حسابنا ، حينما نكون بصدد أى جسم حىّ ، ماضى جهازه العضوىّ ، ووراثته ، وتاريخه الطويل فى جملته . وفى هذا يبدو الفارق الكبير بين الزمان الحىّ الواقعى le temps concret والزمان الرياضى المجرد le temps abstrait ؛ فإن الزمان الحى الواقعى هو زمان التطوّر والديمومة ، بينما الزمان الرياضى المجرد هو زمان الخَلْق المستمر أو المتجدد création continuée (الذى قال به ديكارت) ، أعنى أنه « زمان عالم لا يكف عن الفناء والتجدّد ، أو الموت والبعث ، فى كل لحظة »[1] وأما التطور فإنه عبارة عن استمرار حقيقى continuation réelle للماضى فى الحاضر ، وديمومة

(١) *Ibid.*, pp. 23-24.

حية هى بمثابة همزة الوصل بين الماضى والمستقبل . ومن هنا فإنه إذا كانت معرفة أى « نظام رياضى » أو اصطناعى système artificiel إنما تنصبّ على النظر إلى حد أو نهاية extrémité ذلك النظام ، فإن معرفة أى « نظام طبيعى » système naturel أو أى كائن حى إنما تقوم على النظر إلى صميم ديمومته ، أعنى إلى تلك المدة intervalle التى يستغرقها . وهكذا يمكننا أن نقرر بصفة عامة أن الكائن الحى يشترك مع الشعور أو الوعى conscience فى أنه يتصف باستمرار التغيّر ، والمحافظة على الماضى فى الحاضر ، والديمومة الحقيقية [1].

وما قلناه عن الشعور أو الوعى ، وعن الكائن الحىّ ، يصدق أيضاً على الحياة بصفة عامة . وليس فى استطاعتنا هنا أن نأتى على سائر الأدلة التى تؤيد مذهب التحوّل transformisme ، ولكن حسبنا أن نقول إنه مادامت هناك علاقة قرابة وتسلسل منطقىّ بين الصور ، فليس ما يمنع من أن نفترض وجود تعاقب زمنى succession chronologique بين الأجناس التى تجسّمت فيها تلك الصور . وهذا الفرض قد تكفل بإثباته علم الأجنة embryologie وعلم الحفريات paléontologie : فنحن لو لاحظنا مثلا جنين الطير وجنين الثعبان فى فترة معينة من فترات تطورهما ، لألفينا أن الفارق بينهما لايكاد يذكر ؛ ممّا قد يسمح لنا بأن نقرّر أن الفرد الحيوانى يمر خلال تطوره الجنينى بنفس تلك السلسلة المتعاقبة من التحولات التى تم خلالها الانتقال من جنس إلى جنس فيما يرى أنصار التطور . وإنا لنشاهد كل يوم كيف تصدر أعلى أشكال الحياة عن شكل بدائىّ أو صورة أوليّة ، مما يحق لنا معه أن نقول بأن أعقد أشكال الحياة قد صدرت عن أكثرها بساطة عن طريق التطوّر . وهذا ما تؤيده أيضاً آخر الاكتشافات التى اهتدى إليها علماء الحفريات ، بحيث أن مذهب التحوّل ليبدو أقرب ما يكون إلى حقيقة علمية ينبغى التسليم بها . ولكننا لن نستطيع أن نتقبّل مبدأ التطوّر إلا إذا افترضنا وجود « وثبة حيوية »

---

(١) *L'Evolution Créatrice*, p. 24.

élan vital تكون بمثابة تلك الدفعة الباطنة التى تحمل الحياة على أجنحتها ، منتقلة بها عبر صور متعاقبة تزداد تعقداً شيئاً فشيئاً ، حتى تمضى بها نحو أفق بعيد فيه تظهر أعلى صور الحياة وأرفعها . فنحن هنا بصدد تيّار حىّ قد نبع فى وقت ما ، وفى نقط ما من المكان ؛ وهذا التيار الحى courant de vie قد اجتاز أجساماً كوّنها على التعاقب ، وانتقل من جيل إلى جيل ، فلم يلبث أن انقسم بين الأجناس وتشتت بين الأفراد دون أن يفقد شيئاً من قوته ، بل إنه كان يزداد شدة كلما أوغل فى التقدّم[1] .

ولكن ما الداعى إلى افتراض وجود مثل هذه « الوثبة الحيوية » لتفسير التطوّر ؟ هذا ما يردّ عليه برجسون بقوله إن نظرة واحدة نلقيها على بعض الحفريات قد تكون هى الكفيلة بإظهارنا على أنه قد كان من الممكن للحياة أن تستغنى عن التطوّر ، أو أن نتطور فى حدود ضيقة جداً ، لو أنها آثرت أن تركن إلى الجمود والثبات ، كما هو الحال بالنسبة إلى بعض الكائنات الدنيا التى لم يطرأ عليها أدنى تطوّر منذ أقدم العهود . ولكن تطور الأنواع الحية الأخرى هو الدليل على وجود « وثبة حيوية » قد عملت على بقاء الحياة وانتشارها . فالحياة هى أقرب ما تكون إلى تيار ينتقل من بذرة إلى أخرى عن طريق الكائن الحىّ المترقى ؛ وهذا الانتقال هو الذى يحملنا على الظن بأن هذا الكائن الحى إنما هو غدة excroissance أو بُرْعم يعمل على تَفَجُّر البذرة القديمة حتى تنبثق منها بذرة جديدة . وإذن فالمهم هو استمرار التقدم وتتابعه إلى ما لا نهاية ، وهذا التقدّم إنما يتحقق عبر الأجناس المتعاقبة ، بحيث قد يصح أن نقول إن هناك طاقة حيوية قوامها النشاط المستمر والعمل الدائب على خلق صور جديدة من صور الحياة . وهذه الطاقة أو الدفعة أو الوثبة قد تشبه من بعض الوجوه « ميل الموجود إلى المحافظة على بقائه » عند اسبينوزا ، أو « الإرادة »؛ عند شوبنهور ؛ ولو أن ثمة فروقاً دقيقة تميز « الوثبة الحيوية » عن

(١) Challaye: *Bergson*, p. 183. & *Ibid*, p. 28.

سائر المبادئ أو القوى الحيوية التى دعا إليها الفلاسفة السابقون على برجسون . وعلى كل حال ، فإن برجسون يعتقد أننا قد نستطيع أحياناً أن نلمح صورة خاطفة لتلك الوثبة أو القوة الحيوية التى تتردَّد فى سائر الكائنات الحية ، لو أننا ألقينا نظرة على بعض صور الحبّ الأموى l'amour maternel لدى معظم الحيوانات ، بل لدى النباتات أيضاً حيثما تجلت عنايتها بالبذرة واهتمامها بالحبة الصغيرة ، مما قد يحفزنا على القول بأن سرّ الحياة ، بل سر « الوثبة الحيوية » إنما يكمن فى هذا « الحب » بالذات . والواقع أننا هنا بصدد ظاهرة فريدة تدلّنا على ميل كل جيل إلى الحدب على الجيل التالى له ، وتهيئة شتى الوسائل لنموه وترقّيه ، والعمل بكافة السبل على تيسير أسباب البقاء له . وهذا الاهتمام بالنسل إن دل على شىء ، فإنما يدل على أن الكائن الحى إن هو إلاّ موضع انتقال un lieu de passage ، وأن جوهر الحياة إنما يكمن فى الحركة التى تضمن له ذلك الانتقال [١].

ولو أنعمنا النظر فيما تنطوى عليه الحياة من استمرار continuité ، لتبيّن لنا أن التطوّر العضوى هو أقرب ما يكون إلى تطور الوعى أو الشعور ، لأننا نجد هنا أن الماضى يضغط على الحاضر ، وأنه يستخرج منه صورة جديدة لا يمكن التنبؤ بها بالرجوع إلى ما تقدمها من صور . ومعنى هذا أن الحياة — مثلها فى ذلك كمثل الشعور — هى ديمومة مستمرة لا تكف عن الخلق والاختراع وإبداع صور جديدة . ولهذا فإن التطوّر الذى تكشف لنا عنه دراستنا للأنواع الحية هو فى نظر برجسون « تطوّر خالق » أو مُبْدِع . وإذا كان قد وقع فى ظن بعض العلماء أن « الحياة » إن هى إلاّ صورة أكثر تعقيداً للمادة الجامدة ، فإن برجسون يردّ عليهم بقوله إن الحياة ليست مركبة من عناصر طبيعية وكيميائية ، كما أن « المنحنى » ليس مكوّناً من خطوط مستقيمة. وأكبر دليل على ذلك أن دراسة الظواهر المتعلقة بأنسجة الجسم phénomènes histologiques قد ثنَتْ عزيمة العلماء عن محاولة تفسير كل شىء بالرجوع

---

(١) *L Evolution Créatrice.*, p. 139.

إلى الطبيعة والكيمياء . وهذا ما ذهب إليه أحد علماء الأنسجة حينما قال : « إن دراسة الخلية لم تخفف من حدة الهوة التى تفصل أدنى صور الحياة عن العالم اللاعضوىّ ، بل هى على العكس من ذلك قد زادت من عمق تلك الهوة . »[١] .فالكائن الحىّ — بعكس ما توهم الآليون — ليس مجرد مركّب من عناصر سابقة، بل هو يمتاز بأنه عبارة عن كلّ مستقل قد خلقته الطبيعة مقفلاً منعزلاً : "système clos" . وإذا كانت المادة بطبيعتها مركبة من أجزاء متجانسة يمكن تجزئتها وتحليلها ، فإن الكائن الحىّ هو أبعد ما يكون عن تلك المادة الجامدة ، لأنه يكوّن كلاً لا تجانس بين أجزائه ، وبالتالى لا سبيل إلى تحليله تحليلا آلياً . وكلما زاد حظ الكائن الحى من الديمومة ، زاد تميّزه عن الآلية المحضة التى ينزلق فوقها الزمان دون أن ينفذ إلى صميمها . وفكرة « الديمومة » فى نظر برجسون هى أكبر اعتراض يمكن أن يوجّه إلى سائر تلك النظريات التى تفسر التطور تفسيراً آلياً محضاً .

حقاً إن البعض قد توهّم أن نظرية « التطور » لابد أن تسير جنباً إلى جنب مع القول بمذهب آلى مادى ، ولكن برجسون قد تكفل بنقد الآلية mécanisme والغائية finalisme معاً ، على ضوء نظريته فى الزمان ، أما الآلية فإنها تتصور أن المستقبل والماضى كائنان فى الحاضر وخاضعان للحساب بالنظر إلى وظيفة كل منهما فى الحاضر . ومعنى هذا أن الآلية تلغى المستقبل والماضى لحساب الحاضر ، ما دام كل شىء موجوداً بالفعل ، وما دام فى استطاعتنا أن نعرف مقدّماً أو أن نحسب سلفاً كل ما يقع فى الطبيعة من أحداث . ولا شك أن مثل هذه النظرة تنطوى على تجاهل تام لطبيعة الزمان ، لأن الماضى والحاضر والمستقبل فى هذه الحالة لابدّ أن تنكشف كلها مرة واحدة لذلك الإنسان الممتاز الذى سيكون فى وسعه أن يقوم بمثل هذا الحساب . وهذا ما عبّر عنه

(١) *Ibid*, p. 38. (والعالم المشار إليه هو ويلسون :E. Wilson)

لابلاس Laplace بعبارته المشهورة التي يقول فيها : « إنه إذا تهيأ لأى عقل – فى لحظة معينة – أن يحيط علماً بسائر القوى الشائعة فى الطبيعة ، وموقف كل موجود من الموجودات التى تتركب منها ؛ وإذا كان هذا العقل من السعة بحيث يستطيع أن يخضع كل تلك الوقائع للتحليل ، فإنه لابدّ يستطيع أن يعبر فى صيغة واحدة عن حركات أكبر الأجسام فى الكون وحركات أخف ذرة فيه ؛ وعندئذ لن يكون شىء مجهولاً لديه ، بل سيكون المستقبل كالماضى حاضراً أمام ناظريه . »[1] . فالآلية تؤمن بالحتمية الصارمة ، وهى لهذا تنكر حقيقة الديمومة ، وتقول بمذهب ميتافيزيقى يقدم لنا الواقع ككل باعتباره كتلة واحدة موجودة بأكملها منذ الأزل . وتبعاً لذلك فإن الديمومة فى نظر الآليّين إن هى إلا مجرّد مظهر لتصور ذلك العقل البشرى الذى لا يستطيع أن يحيط علماً بجميع الأشياء فى وقت واحد . ولكنّ الواقع أن « الديمومة » هى تيار لا يمكن لنا مطلقاً أن نواجهه ، وبالتالى فلا سبيل لنا مطلقاً إلى أن نصعده أو أن نحاول أن نمضى فى عكس اتجاهه . ومهما كان من أمر تلك الرياضيات الشاملة التى طالما تغنّى بها بعض الفلاسفة والعلماء ، فإنّنا لن نستطيع أن ننكر حقيقة الديمومة التى هى صميم وجودنا وجوهر تلك الأشياء التى نتعامل معها . ولو ضحينا بالديمومة فى سبيل الآلية ، لكنا كمن يضحّى بالتجربة فى سبيل منطق المذهب !

أما إذا نظرنا إلى الغائية المطلقة فإننا سنرى أنها هى الأخرى لم تفطن إلى حقيقة الزمان ، لأنّ القائلين بهذه الغائية (من أمثال ليبنتس مثلا) قد نسبوا إلى الطبيعة مقاصد شبيهة بمقاصدنا ، فافترضوا أن جميع الأشياء والموجودات فى الطبيعة قد جُعِلَتْ بحيث تحقق برنامجاً موضوعاً من ذى قبل أو غرضاً سابقاً قد حدّد منذ الأزل . ولكن مثل هذه النظرة إلى الطبيعة إنما تصدر عن نزعة

---

(١) Laplace: *Introduction à la théorie analytique des probablités*, vol. VII, p. VI, cité par Bergson: *L'Evolution Créatrice*, p. 41.

تشبيهية فيها نخلط بين عمل الطبيعة وعمل الصانع ، كأن الطبيعة قد عمدت إلى جمع الأجزاء المتفرقة والتأليف بين العناصر المتنوّعة من أجل تحقيق مشروع كان نموذجه معروفاً مقدّماً . وليس من شك فى أن مثل هذه الغائية تتعارض مع ما فى الطبيعة من خلق وإبداع واختراع وجدّة مستمرة ؛ فضلاً عن أنه حيث يكون من الممكن التنبؤ بالمستقبل فلن تكون ثمة ديمومة ولن يكون ثمة زمان حقيقى . وعلى ذلك فالغائية المطلقة — مثلها فى ذلك كمثل الآلية المطلقة — تفترض دائماً أن كل شىء معروف مقدّماً أو أن الوجود كتلة حاضرة ؛ وكل ما هنالك من فارق بينهما هو أن الغائية آلية مقلوبة mécanisme à rebours لأنها تضع النور الذى تزعم أنه يهدينا أمامنا لا خلفنا (كما تفعل الآلية) فتستعيض بذلك عن دفع الماضى بجاذبية المستقبل . ولكن التعاقب فى كلتا الحالتين إن هو إلا مجرّد مظهر ، وبالتالى فليس ثمة زمان حقيقى"(١).

من هذا نرى أن برجسون يريد أن يعلو على الآلية والغائية معاً ، لأنه يرى أن كُلاً منهما قد أخطأت فى فهم التطوّر وإدراك الزمان حينما تصوّرت « التنظيم العضوى » organisation على غرار « الصناعة البشرية » fabrication ، فجعلت مقصد الطبيعة معروفاً من ذى قبل ، وتصورت أن المستقبل كائن ضمناً فى الحاضر . ولكن برجسون لم يرفض الغائية إطلاقاً ، بل هو قال بغائية خارجية finalité externe تشبه الآلية فى أنها دَفْع من خلف ، وتختلف عنها فى أنها « دَفْع إبداعى » impulsion créatrice ، لا مجرّد دَفْع آلى محض . وإذا كان برجسون قد رفض الغائية التقليدية فذلك لأنه قد اطّرح القول بأن للحياة غاية محدّدة منذ الأزل : « إنه لمن العبث أن يحاول المرء أن يحدّد للحياة غرضاً ، بالمعنى الإنسانى لهذه الكلمة ؛ فإن القول بوجود غرض إنما يعنى القول بوجود نموذج سابق لا يعوزه سوى أن يتحقق بالفعل . ومثل هذا القول يفترض من أن كل شىء موجود دفعة واحدة ، وأن من الممكن للمستقبل

---

(١) *L'Evolution Créatrice*, p. 42-43.

أن يُقْرأ في الحاضر. فنحن هنا نفترض أن الحياة في حركتها وتكاملها تتصرف كعقلنا تماماً ، والعقل إن هو إلاّ نظرة جزئية ثابتة إلى الطبيعة، لأنه لا يستطيع أن يرى إلاّ خارج الزمان . وأما الحياة نفسها فهي في صميمها تقدم وتتابع وديمومة . »[١] — وإذن فإن برجسون يريد أن يبحث في الماضي — لا في المستقبل — عن علّة ما هو كائن ، ولكنه يرفض العلية الآلية لأنه يرى أن الدفع الذي صدرت عنه الموجودات هو إلى الفعل الإراديّ أقرب منه إلى الدفع الميكانيكي . فنحن هنا بصدد تطوّر قد تحقق ، لا عن طريق الصدفة الآلية أو الإضافات العرضية لمجموعة من الأحداث الطبيعية ، بل عن طريق جهد خلاّق يعبّر عن وحدة في الاتجاه ويشبه إلى حد ما حركة الوعي أو الشعور[٢]. و « الوثبة الحيوية » هي تلك القوة المشتركة التي تشيع في سائر الأحياء فتجعل تطور الأنواع المختلفة متشابهاً من بعض الوجوه . وحسبنا أن نلقي نظرة على تطور تلك الأنواع حتى نتحقق من أن هذا التطور ليس وليد الصدفة (كما تزعم الآلية المحضة) بل هو وليد قوة حيوية واحدة قد قامت بصناعة أجهزة متماثلة ، بوسائل وطرق متنوّعة ، كما تدلنا على ذلك اتجاهات التطوّر المتباينة[٣] .

وهنا يسوق لنا برجسون مثالاً هامًّا هو مثال «العين» ، يحاول من ورائه أن يثبت لنا أن الحياة قد استعانت بأدوات مختلفة لتحقيق أغراض متشابهة . فنحن لو نظرنا إلى «عَيْن» الحيوانات الفقرية ، و « عَيْن » بعض الحيوانات الرخوة ، لرأينا أن هاتين « العَيْنَين » مركبتان من عناصر متماثلة ، هي غاية في التعقيد ، فضلاً عن أنهما تقومان بوظيفة واحدة هي وظيفة الإبصار . ولكن الحيوانات الفقرية والحيوانات الرخوة قد انفصلت كما نعلم عن أصلها المشترك

(١) *Ibid*, p. 55.

(٢) J. Chevalier: *Bergson*, pp. 212-213.

(٣) *L'Evolution Créatrice*, p. 59.

قبل ظهور ذلك العضو المعقد الذى هو « العين » ، فضلا عن أن شبكية الحيوان الفقرى تنشأ فى الجنين من الدماغ ، بينما تنشأ شبكية الحيوان الرخو من الجلد . فكيف نعلّل ظهور هذا العضو المتشابه لدى نوعين مختلفين من الحيوان ، نتيجة لعمليتين تطورتين متباينتين ؟ أليس فى هذا أكبر دليل على أن الحياة هى التى تستخدم المادة للوصول إلى أغراضها ، فتنتهى إلى نتائج متشابهة مستخدمة وسائل مختلفة لدى سلاسل متباينة من الكائنات الحية التى انفصلت عن بعضها منذ عهد بعيد ؟ وإذن فالحياة تستعمل المادة كوسيلة أو قالب تتخذه ، كماء النهر يسير فى القناة ويتخذ وضعها ، دون أن يكون الماء هو القناة ، ودون أن تكون الحياة هى المادة . وليس من الضرورىّ للحياة أن تستخدم فى تحقيق أغراضها نفس السبل ، بل هى قد تصل إلى الخصائص التى تريدها للأحياء سالكة طرقاً متباينة مختلفة . حقاً إن الصلة وثيقة لدينا بين الفكر والدماغ ، كما أن الصلة وثيقة أيضاً بين الهضم والمعدة ؛ ولكن هناك هضما بلا معدة (كما هو الحال فى الخلايا البسيطة مثل الأميبا)، فليس ما يبرّر الظن بأن الشعور لا يمكن أن يقوم بدون دماغ . . . والواقع أن العضو ليس أصل الوظيفة ، كما أن الدماغ ليس أصل الشعور ، والعين ليست أصل النظر ؛ بل الوظيفة هى أصل العضو ، والشعور هو أصل الدماغ ، والنظر هو أصل العين . وقد تؤدى الحياة وظيفة الهضم بالجلد أو المعدة ، كما أنها قد تؤدى وظيفة الإبصار بأجزاء من الدماغ أو بأجزاء من الجلد . وعلى الرغم مما فى « العين » من أجهزة مركبة معقدة ، فإن وظيفة الإبصار نفسها هى وظيفة بسيطة . وليست العين فى واقع الأمر سوى ذلك الفعل البسيط ، فعل الإبصار . ومهما حاولت المذاهب الآلية أن تشبه العين بآلة ، أو أن تفسر تركيب العين بالظروف الخارجية التى عملت على تشكيل تلك الآلة المعقدة ، فإنها لن تنجح مطلقاً فى أن تفسّر لنا ذلك التناسب العجيب الذى نشاهده بين أجزاء تلك

الآلة ، والذى لولاه لما كان ثمة إبصار [١] . . .

وهنا يعرض برجسون لنقد سائر نظريات التطور فيفند على التعاقب نظرية داروِن التى تقول بالصدفة ونظريات بعض الداروِنيين الجدد (مثل هيجو دى فرى : Hugo de Vries) الذين كانوا يقولون بالتحولات المفاجئة ، أو القفزات السريعة ، ونظرية اللاماركيين الذين فسروا التطور بالتأثير المباشر للظروف الخارجية ، ونظريات بعض اللاماركيين الجدد (مثل كوب Cope) الذين قالوا بوراثة الخصائص المكتسبة . وليس فى استطاعتنا هنا أن نأتى على حجج برجسون فى نقد سائر مذاهب التطور ، ولكن حسبنا أن نقرر أن برجسون يرفض شتى النظريات الآلية التى تفسر التطور بالصدفة أو البيئة أو الوراثة أو ما إلى ذلك من العوامل المادية ؛ لأنه يرى أن الحياة هى أصل المادة ، كما أن الخصائص هى أصل الأعضاء . وهكذا يعود برجسون إلى مذهبه فى « الوثبة الحيوية » فيقول إن الحياة هى أشبه ما تكون بسَوْرَة أصلية أو جهد أصلىّ ينتقل من جيل إلى آخر ، فيفرّق ما بين الأنواع ، دون أن يجعلها تفقد لذلك ما بينها من تشابه فى البنية والترقى ، وهو التشابه الذى يرجع إلى اشتراكها فى أصل واحد [٢] . وإذا كان الآليون قد عجزوا عن فهم السر فى تعقد تركيب العين وبساطة وظيفة الإبصار ، فذلك لأنهم لم يفطنوا إلى أن هذا التعقد إنما يرجع إلى نظرتنا الخارجية التحليلية التى تجزئ العين إلى خلايا ، وتقسم عملية الإبصار إلى مراحل ، فلا تكاد تفهم كيف يأتلف النظر من مجموع تلك الخلايا العديدة أو هذه العمليات المعقدة . ولكن الطبيعة لم تجد من الصعوبة فى تكوين العين أكثر مما يجد الإنسان من الصعوبة فى رفع ذراعه ! ولا شك أن حركة الذراع قد تبدو من الخارج عملية مركبة ، ولكنها من الداخل فعل بسيط . ومع ذلك فإن الطبيعة قد لقيت فى سبيلها عقبات ، كما أن الذراع

---

(١) *L'Evolution Créatrice.*, pp. 98-100.

(٢) *Ibid.*, p. 95.

قد يلقى فى طريقه بعض العوائق . وهذه العقبات التى كان على الطبيعة أن تتغلب عليها هى التى تمثل ما فى عملية التطور من « مادية » matérialité [١] ، ولولا تلك المقاومة التى لقيتها الحياة من جانب المادة غير الحية ، لما اضطرت الحياة إلى التفرق والتشتت على شكل أنوع وأفراد . ولنفترض مثلا أن حركة يدى قد اصطدمت فى طريقها ببُرادة من الحديد ، ولنسلم بأن ثمة أشخاصاً يرون حركة الحبات الصغيرة من الحديد دون أن يبصروا يدى وذراعى من ورائها . فهنا قد يحاول هؤلاء الأشخاص تفسير حركة ذرات البرادة بالرجوع إلى ترتيب الحبّات الصغيرة أو تأثيرها بعضها إلى بعض ، أو بتصور وجود مقصد سابق تحقق بمقتضاه تنظيم المجموعة كلها . . . إلخ . ولكن الواقع أننا هنا بإزاء فعل بسيط غير منقسم هو حركة يدى داخل « بُرادة الحديد » . وليست تفاصيل حركات تلك الحبات الصغيره ، وطريقتها فى الانتظام أو التجمّع ، سوى المظهر السلبى لحركة يدى البسيطة غير المنقسمة ، وبالتالى فهى صورة كليّة تعبّر عن ضرب من المقاومة ، لا عن مركّب من الأفعال الإيجابية الأولية . ولو أننا قلنا فى هذه الحالة إن « العلة » هى حركة يدى ، و « المعلول » هو انتظام حبات البرادة بشكل معين ، لكان فى وسعنا أن نفسر « كل » المعلول بـ « كل » العلة ، دون أن يكون فى وسعنا أن نعين على وجه التحديد أجزاء بعينها من المعلول تقابل أجزاء أخرى بعينها من العلة . وإذن فإن كلاً من الآلية والغائية لا تكفى مطلقاً لتفسير الظاهرة التى نحن بصددها ، بل لابد لنا من الالتجاء إلى تفسير خاص يكون « نسيج وحده » sui generis . وأما بخصوص مثال « العين » (الذى سبق أن) أتينا على ذكره ، فقد يكون فى وسعنا أن نقول إن العلاقة بين عملية الإبصار والجهاز البصرى هى أقرب ما تكون إلى علاقة اليد ببرادة الحديد (لأن هذه هى التى ترسم حركة اليد وتعين مجراها وتحد من

---

(١) Challaye: *Bergson*, pp. 186-189. & Cf. J. Chevalier: *Bergson*, p. 221.

تلقائيتها) .[١] وإذا كان تطور الأنواع الحية يظهرنا على أن ثمة « نزوعاً نحو الإبصار » قد جعل الحياة تحاول أن تخلق أجهزة إبصارية مختلفة بأشكال متباينة ولدى أنواع متفرقة ، فإن هذا لا يعنى أن الحياة قد عينت مقدماً تلك الغاية التى تريد أن تصل إليها ، بل إن سير الحياة نحو الإبصار la marche à la vision متضمن فى حركة الحياة نفسها ، بمقتضى تلك « الوثبة الحيوية » أو تلك « الدفعة الأصلية » التى تتردد لدى سائر الأحياء . وما الحياة فى الواقع سوى نزوع إلى الفعل وميل إلى التأثير على المادة الخام . ولكن اتجاه ذلك الفعل ليس محدداً من ذى قبل ، ومن هنا فإنه لا سبيل إلى التنبؤ مقدماً بتلك الصور المتعددة التى ستنثرها الحياة فى طريقها خلال مراحل تطورها . وهكذا يخلص برجسون إلى أن فعل الحياة لا يخلو من بذور « اختيار » choix : لأنه لابد لإمكانيات الفعل من أن ترتسم أمام الكائن الحى قبل الفعل ، ما دام كل فعل يفترض بالضرورة تصوراً سابقاً لجملة أفعال ممكنة [٢].

من هذا نرى أن التطور ليس بمثابة سلسلة من التكيفات مع الظروف الخارجية – كما تزعم الآلية المطلقة – ولا هو تحقيق لمقصد كلى معين من ذى قبل – كما تزعم الغائية المطلقة – بل هو تعبير عن حركة حيوية ليس من السهل تحديد اتجاهها مقدماً ، لأنها ليست بمثابة قذيفة تنطلق من مدفع معين فى اتجاه معين . وهنا يشبه برجسون حركة التطور بقنبلة obus قد انفجرت أجزاؤها شذراً ، ولم تلبث تلك الأجزاء المفرقعة أن انفجرت بدورها فتناثرت على شكل أجزاء صغيرة مفرقعة ، وهلم جرا . . . ونحن بطبيعة الحال لا ندرك من تلك العملية سوى تلك الحركات الصغيرة التى نشاهدها عن قرب ، ألا وهى حركات تلك الأجزاء الدقيقة التى قد تناثرت هنا وهنالك . ولكننا قد نستطيع أن نجعل من تلك الأجزاء الدقيقة نقطة بدايتنا ، لكى نرقى من

---

(١) H. Bergson: *L'Evolution Créatrice*. p. 103.

(٢) *Ibid.*, p. 105.

بعد درجة فدرجة ، حتى نصعد إلى الحركة الأصلية التى انبعثت منها كل تلك العملية . وكما أن انفجار القنبلة يستلزم فى تفسيره أن نعمل حساباً لقوة البارود المفرقعة ولمقاومة المعدن الذى يقف فى طريقها ، فكذلك ينبغى لنا أن نعمل حساباً لما فى الحياة من قوة مفرقعة تحملها كامنة فى نفسها ، ولتلك المقاومة التى تلقاها من قبل المادة الخام . ولولا هذان العاملان لما تفرقت القوة الحيوية ، ولما تبعثرت على شكل أنواع وأفراد . وإذا كانت الحياة تنطوى فى صميمها على قوة مفرقعة force explosive ، فذلك لأنها تحمل فى باطنها توازناً ثابتاً فى الميول أو الاتجاهات[١] .

وقد وجدت الحياة نفسها مضطرة بادئ ذى بدء إلى أن تتغلب على تلك العقبة الأولى التى هى مقاومة المادة . والظاهر أن الحياة فى بداية الأمر قد وقفت من المادة موقفاً متواضعاً قوامه مصانعة القوى الطبيعية والكيماوية ومسايرة المادة نفسها فى جانب من سبيلها . وآية ذلك أن كثيراً من الظواهر المشاهدة فى بعض الصور الأولية للحياة هى مما قد يعسر تحديد نوعه ، فلا يكاد المرء يعرف ما إذا كان بإزاء ظواهر حيوية حقيقية أم بإزاء مجرد ظواهر كيمائية وطبيعية . وعلى كل حال فقد اضطرت الحياة إلى أن تصطنع عادات المادة الجامدة حتى يتسنى لها أن تحوّل تلك المادة شيئاً فشيئاً عن طريقها . وهذا هو السبب فى أن الأشكال الأولية للحياة هى من البساطة بحيث قد يكون من الممكن أن نفسّرها بمجموعة من الظواهر الطبيعية والكيماوية . ولكن « الدفعة الباطنة » pousée intérieure التى تكمن فى صميم تلك الأشكال الأولية للحياة لم تلبث أن تطورت على صورة مادة عضوية قابلة للنمو والانتشار ، فانقسمت وظائف الأعضاء ، وظهرت بالتالى أشكال حية أكثر تركيباً وتعقداً . وقد كان على الحياة بطبيعة الحال أن تكافح بشدة ضدّ جمود المادة حتى تكتسب تلك الخصائص العضوية المعقدة التى لا تكفى العوامل الطبيعية والكيماوية لتفسيرها .

(١) Cf. F. Challaye: *Bergson*, p. 189. — & — *Ibid*; p. 107.

والواقع أن الحياة فى صميمها ميل ونزوع tendance ، والميل يتطوّر بطبيعته على شكل باقة gerbe تخلق بمقتضى نموّها اتجاهات متباينة تتقاسم سَوْرتها الأصليّة . وهذا ما نلاحظه فى أنفسنا حينما نتأمل تطوّر ذلك الاتجاه الخاص الذى نسميه بخلقنا أو طباعنا notre caractère : فإن كُلاً منا حينما يعود بنظره إلى الوراء لكى يتأمل تاريخ حياته، لابدّ من أن يتحقق من أن شخصيته إبان الطفولة ، ولو أنها كانت غير منقسمة، إلاّ أنها كانت تضمّ فى باطنها شخصيات متباينة كانت ممتزجة معاً على صورة ميول دفينة ، وهذا الامتزاج نفسه بما فيه من إمكانيات متعددة لا سبيل إلى التنبؤ بمصيرها هو سرّ ما فى الطفولة من سحر وجمال وجاذبية . بيد أن هذه الشخصيات الممتزجة أو تلك الإمكانيات المختلطة سرعان ما تصبح متعارضة ، حينما يكبر الطفل ، بحيث أن المرء لابدّ من أن يجد نفسه مضطراً إلى أن يحقق اختياراً يفصل به فى مصير تلك الشخصيات المتعدّدة التى تتقاسمه . ولما كان كل فرد منا إنما يحيا مرة واحدة فقط ، فإنه لابدّ له من أن يتخذ لنفسه اتجاهاً واحداً يحدّد به اختياره . ولكننا فى الواقع لا نكاد نكف عن الاختيار ؛ بل نحن لا نكاد نكف عن رفض الكثير من الأشياء، متخلّين فى طريق حياتنا عن هذا أو ذاك من الأمور ... إلخ . والطريق الذى نسلكه عَبْر الزمان ملىء بحطام ما تخلينا عنه من أشياء، أو ما كنّا على وشك أن نتخذه لأنفسنا ، أو ما كان من الممكن أن يصبح جزءاً من صميم ذواتنا . وهكذا الحال أيضاً بالنسبة إلى الطبيعة ، فإنها لا تكاد تكف عن الاختيار ؛ ولكنْ لما كانت الطبيعة تملك من ضروب الحياة ما لا يحصى عدداً ، فإنها لا تجد نفسها مضطرة إلى مثل تلك التضحية . من هنا فإن الطبيعة تُبْقِى على تلك الاتجاهات المتباينة (أو الميول المختلفة) التى افترقت أو انحرفت خلال عملية النمو أو التطوّر . وهكذا تخلق الطبيعة ، مستعينة بتلك الاتجاهات المتباينة ، سلسلة متمايزة من الأنواع الحية التى يتطور كل منها على حدة [1] .

---

(١) *L'Evolution Créatrice*, pp. 108-109.

والواقع أن التطوّر (كما يراه برجسون) هو خلق دائب لأشكال جديدة وصور متباينة من الأنواع والأفراد ؛ وهذا الخَلْق لا يسير فى خط واحد ؛ على الرغم من أنه وليد وثبة حيوية واحدة . وأكبر دليل على صحة ما نقول أن تاريخ التطوّر حافل بالانحرافات والعوائق والمآزق ، مما قد يستحيل معه أن نقول بأن هذا التطوّر قد سار دائماً فى اتجاه واحد . وفضلاً عن ذلك فإن مستقبل التطوّر غير معروف مقدّماً ، أو هو مما لا سبيل إلى التنبؤ به ، كما قلنا أكثر من مرة ، فهو لابد إذن من أن يعدو طور الحاضر ، دون أن يكون فى وسعنا بالاستناد إلى الحاضر أن نعين سلفاً ذلك الاتجاه الذى سيتخذه . وليس للتطوّر من غاية فى المستقبل ، بل إن ما يحدّده هو تلك الدفعة الأصلية التى صدر عنها ، وهى إنما توجد وراءه لا أمامه . ومعنى هذا أن وحدة الحياة إنما ترجع إلى وحدة المصدر الذى تصدر عنه ، لا إلى وحدة الغاية التى تهدف إليها . غير أن الوثبة الحيوية لابدّ من أن تنقسم وتتشتت كلما تقدم بها السير . وهكذا لا تلبث الحياة أن تفرّق وتتناثر ، كلما أوغلت فى التقدم ، لكى تتمثل فى أشكال عديدة لاشك أن كُلاً منها يكمّل الآخر من بعض الوجوه ، ولكن بينها مع ذلك من التعارض ما لا سبيل إلى القضاء عليه . وكلما مضت الحياة قُدُماً فى طريق التطوّر ، زاد ما بين الأجناس الحية من تنافر أو عدم انسجام désharmonie . وقد نظن أن تطور الحياة يسير دائماً فى خط مستقيم ، ولكن الواقع أن ثمة أنواعاً تتوقف عن التطوّر ، وأخرى تنتكس إلى الوراء . فليس التطوّر عبارة عن تقدم نحو الأمام فحسب ، بل إنّا لنشاهد فى كثير من الحالات أن ثمة ركوداً أو انحرافاً أو نكوصاً[1] . حقاً إن الطبيعة فى جملتها دائبة التقدم ، ولكن انقسام الحياة خلال مراحل تطوّرها قد ينجم عنه أحياناً ضرب من الركود حينما تنحرف الحياة عن سبيل التطور لكى تستنيم لتلك الصورة الحيوية التى أبدعتها . وعلى كل حال فقد حقق التطور ضرباً

(١) *Ibid.*, p. 113.

من التقدم فى ناحيتين أو ثلاث من نواحى الطبيعة حيث تتمثل تلك الأشكال المعقدة السامية من أشكال الحياة ، وذلك لدى بعض أنواع الحشرات والحيوانات العليا والإنسان . وأما فيما عدا ذلك فإن هناك من ضروب التوقف والانحراف والنكوص ما قد يخيب ظنون القائلين بالانسجام الكلى أو التقدم المطرد أو الغائية المطلقة . ولكن على الرغم من أن برجسون يقر بأن الاتفاق l'accident يلعب دوراً كبيراً فى الطبيعة ، فضلا عن أنه يسلم بأن الطبيعة ليست كلها انسجاماً وتوافقاً ، إلا أنه يقرر مع ذلك بأن فى التطور الحيوى من الاستمرار ما يجعل أبواب المستقبل مفتوحة دائماً ، وما يجعل الحياة نفسها أقرب ما تكون إلى الخلق المستمر والإبداع المتواصل والاختراع الدائب . فنحن هنا بصدد تطور متواصل لا نهاية له ؛ وهذا التطور هو وليد حركة أصلية تجعل من الكون وحدة عضوية خصبة لا تكف عن النمو والنضج والإثراء اللانهائى[١] .

ولو أننا تتبعنا التطور فى مساره التقدمى ، لألفينا أن الدفعة الحيوية الأصلية قد انقسمت وتشتتت ، فظهرت مراتب مختلفة من الحياة يعبر عنها النبات بسباته وخموده torpeur ، والحيوان بغريزته instinct ، والإنسان بذكائه أو عقله intelligence . والخطأ الذى وقع فيه معظم الفلاسفة منذ أيام أرسطو حتى يومنا هذا (فيما يرى برجسون) هو أنهم قد اعتبروا الحياة النباتية ، والحياة الحيوانية (أو الغريزية) ، والحياة الإنسانية (أو الناطقة) ، ثلاث درجات متعاقبة لاتجاه واحد قد تطور وترقى ، فى حين أننا هنا بصدد ثلاثة اتجاهات متمايزة لفاعلية واحدة قد انقسمت حينما نمت وتزايدت . فالاختلاف بين النبات والحيوان والإنسان ليس مجرد اختلاف فى الشدة أو فى الدرجة ، بل هو اختلاف فى الطبيعة نفسها[٢] . ولو أننا نظرنا إلى النبات ، لخيل إلينا بادئ ذى بدء أنه ليس ثمة طابع دقيق يميزه عن الحيوان . والواقع أننا حينما نكون فى مجال

(١) *L'Evolution Créatrice*, p. 114.

(٢) *Ibid*, p. 147.

الحياة ، فإن ضروب الخلاف أو مظاهر التمييز قد لا تكون صارمة قاطعة . وإذن فإن المجموعة الواحدة لا تتميز عن غيرها بامتلاكها لمجموعة من الخصائص أو المميزات ، بل بنزوعها المستمر نحو تقوية تلك الخصائص والزيادة من « نوعية » تلك المميزات . وبهذا المعنى يمكننا أن نقول إن الأحياء النباتية تميل إلى الخمود وتنزع إلى الركود ، بدليل أنها تقتات فى مكانها وتخلق لنفسها المادة العضوية على حساب تلك العناصر الجمادية التى تستمدها مباشرة من الجو والتربة والماء . فالنباتات هى — كما قيل — « طفيليات الأرض » . (ولو أن بعض النباتات الفطرية المعروفة باسم « عش الغراب » champignon تتغذى على مواد عضوية ؛ وهذه النباتات لم تستطع أن تتطور فبقيت فى دائرة النبات كأنما هى « سقط العالم النباتى » (avorton du monde végétal) . وليس النبات بحاجة إلى أن ينتقل من مكانه سعياً وراء الرزق ، ولهذا فقد أحاطت النباتات نفسها بغشاء من السليلوز ، هو الذى جعل منها موجودات مقيدة قد قُضِيَ عليها بالسكون أو عدم الحركة . (ولو أن فى وسع بعض النباتات أن تتحرك ، كما أن بعض الحيوانات الطفيلية تظل ثابتة مقيدة) . وليس من شأن غشاء السليلوز أن يشل حركة النبات فحسب ، بل إن من شأنه أيضاً أن يعزله عن التأثيرات (أو التنبيهات) الخارجية ؛ وهذا هو السبب فى أن النبات لا يتصف بالوعى أو الشعور عموماً (ولو أن الشعور قد ينشط أحياناً لدى بعض النباتات القادرة على الحركة) . وعلى كل حال فإن الطابع العام أو الميل السائد لدى شتى أنواع النباتات هو الخمود والتثاقل والسبات والركود [١] .

أما النزعة العامة التى تميز الحياة الحيوانية فهى الميل إلى الحركة والقدرة على التحرك mobilité . والحيوان يتغذى فى العادة من العناصر الجمادية التى تتجمع لدى النباتات ، أو لدى بعض الحيوانات الأخرى التى حصلت عليها

(١) Cf. Challaye: *Bergson*, p. 191-192.

من النباتات ؛ ومعنى هذا أن الحيوان يعيش دائماً على النباتات . ولما كان الحيوان مضطراً إلى السعى وراء رزقه ، فإنه يتمتع بشعور أو حساسية تكفل له القدرة على الحركة . وليس من شك فى أن الصلة وثيقة بين الوعى أو الشعور من جهة وبين الميل إلى الحركة أو القدرة على التحرك من جهة أخرى . وكما أنه من الخطأ أن ننكر على الحيوان القدرة على التغذّى لأنه لا يملك معدة ، فكذلك من الخطأ أن ننكر عليه القدرة على الشعور لأنه لا يملك مخاً. ولكن كلما ترقى الجهاز العصبى ، زاد حظ الحيوان من الشعور ، نتيجة لازدياد عدد الحركات التى يمكن أن يحقق اختياره فيما بينها . والحيوان المتصف بالشعور لا يختار أو ينزع إلى الاختيار فحسب ، بل هو فى العادة محاط بمنطقة من « اللاتعيُّن » أو « عدم التحدّد » zone d'indétermination . ومعنى هذا أن الجهاز العصبى هو بمثابة مستودع حقيقى للطاقة الحيوية ، نظراً لأنه هو الذى يمدّ الكائن الواعى بصفة اللاتحدّد . وليست وظيفة الحياة على العموم سوى أن تُدْخل « اللاتحدّد » فى صميم المادة ، فتزيد من نشاط الأشكال الحيوية ومدى قدرتها على الخَلْق والإبداع [1]. وهكذا نجد أن « الحرية » وثيقة الصلة بالوعى أو « الشعور » ، لأن الكائن لا يكون « واعياً » إلا بقدر ما يكون فى استطاعته أن يتحرّك بحرية . وما يميّز الكائنات الحية الراقية إنما هو ذلك الجهاز الحسّى الحركى الذى يكفل لها الحركة والفعل . والواقع أن كل الأجهزة العضوية الأخرى هى فى خدمة الجهاز العصبى ، بدليل أنه حينما يموت الكائن الحىّ جوعاً ، فإن سائر الأعضاء تفقد جانباً من وزنها ، فيما عدا الدماغ أو المخ فإنه يظل كما هو . وهذا إن دلّ على شىء فإنما يدلّ على أن باقى أجهزة الجسم قد ظلت حتى آخر لحظه تحاول أن تعمل على صيانة الجهاز العصبى ، كأنما هى مجرد وسائل أو أدوات لا غاية لها سوى خدمته . ولما كانت الحياة فى صميمها إن هى إلاّ حركة ، فإن الدفعة الحيوية تميل بطبيعتها إلى خلق « أجهزة

(١) H. Bergson: *l'Evolution Créatrice.*, p. 121.

عصبية » تكون بمثابة طاقات حيوية تنبعث منها الحركة . وعلى الرغم من أن للحياة عملا مزدوجاً يتمثل فى الجمع والاختزان من جهة ، والبذل والاستنفاد من من جهة أخرى ، فإن الاتجاه العام للحياة إنما ينحو نحو البذل والاستنفاد . والنبات هو الذى يقوم بمهمة الجمع والاختزان ، بينما الحيوان هو الذى يقوم بمهمة استنفاد الطاقة الحيوية التى جمعها النبات . وما الجهاز العصبى سوى تلك المقدرة التى يتمتع بها الحيوان على تحرير تلك الطاقة وإحالتها إلى حركات وأفعال. فالحيوان هو أكثر الكائنات الحية تلقائية ، لأنه قد استطاع أن يتخلص من إسار المادة ، بعكس النبات الذى ظل مقيَّداً إلى الأرض، وكلما كان الجهاز العصبى الذى يملكه الحيوان أكثر ترقياً وتفاضلاً ، زاد حظه من التلقائية والحرية ، وتضاعفت قدرته على الخلق والإبداع [١] .

فإذا ما وصلنا إلى الإنسان ، وجدنا أنفسنا بإزاء ذكاء أو عقل هو بلاشك وثيق الصلة بما طرأ على الجهاز العصبى من تطور وترقٍّ . وما يميّز الإنسان عن الحيوان هو تلك المقدرة الفائقة على استخدام أدوات غير عضوية ، وصناعة آلات متنوّعة المنافع ، واستغلال المادة فى تحقيق أغراض عملية . فالنوع الإنسانى هو الذروة التى بلغها التطوّر فى سلسلة الحيوانات الفقرية ، كما أن النمل والنحل يمثلان أعلى درجة بلغتها الحياة فى نطاق الحيوانات ذات الأجنحة الغشائية : hyménoptères . وبينما يبلغ « العقل » intelligence أوْجَه لدى الإنسان ، نجد أن « الغريزة » instinct تبلغ أوْجَها لدى النحل والنمل . حقاً إن فى الإنسان قليلاً من الغريزة ، كما أن فى الحشرات قليلاً من الذكاء، إذ يندر أن نجد عقلاً لا أثر فيه للغريزة، كما أنه قلما نلقى غريزة لا أثر فيها للذكاء أو العقل ؛ ولكن بين العقل البشرى والغريزة الحيوانية تعارضاً جوهرياً فى الخصائص . والغريزة وثيقة الصلة بالحياة ، فهى فى أصلها عبارة عن ملكة تنحصر مهمتها فى استخدام آلات عضوية أو استعمال أدوات طبيعية .

(١) *Ibid*, pp. 135-137.

وأما العقل أو الذكاء فهو عبارة عن ملكة تقوم بوظيفة صناعية هى تركيب واستخدام آلات غير عضوية . حقاً إن بعض الحيوانات العليا كالقردة والفيلة قد تستطيع أن تستخدم فى بعض المناسبات طائفة من الأدوات الصناعية ، ولكن من المؤكد أن « الصناعة » fabrication تحتل لدى الإنسان مركزاً لا نظير له عند غيره من الحيوانات . وإذا كان الحيوان فى العادة إنما يستعين فى تحقيق أفعاله بأدوات عضوية هى عبارة عن أجزاء من جسمه ، فإن فى استطاعة الإنسان أن يُبْدِع من الآلات اللاعضوية ما لا يمت بأدنى صلة إلى الوظائف الجسمية . وهكذا استطاع الإنسان أن « يخترع » من الآلات ما لم يخطر للحيوان على بال ، بينما ظل الحيوان أسيراً لتلك الآلات العضوية التى مدته بها الطبيعة . و « الاختراع » أو « الخلق » هو الصفة المميزة للإنسان باعتباره « صانعاً » . فليست الصفة الأولى المميزة للإنسان هى الحكمة أو العلم Homo sapiens ، بل هى العمل أو الصناعة : Homo faber ، وإذن فلا غرو أن تكون الحياة الاجتماعية قائمة على الصناعة ، ما دام الذكاء البشرى فى صميمه إن هو إلا القدرة على اختراع أشياء صناعية ، واستخدام آلات غير عضوية ، وصناعة أدوات تنوع قدرتنا البشرية (١)

وقد اهتم برجسون بتحديد الفروق القائمة بين العقل والغريزة ، فذهب إلى أن الغريزة وسيلة ناجحة فى السيطرة على المادة ، وإن كانت جامدة فى طرقها ومحدودة فى آثارها ، بينما العقل وسيلة غير مضمونة فى العادة ، ولكنها مرنة فى طرقها وغير محدودة فى آثارها . فالعقل ملكة لا تخلو من مخاطرة risque ولكنها ملكة قد حققت للحياة من أسباب التقدم ما لم تحققه الغريزة الجامدة بأساليبها الرتيبة وطرقها الآلية . ولئن كانت الغريزة تشترك مع العقل فى أنها أداة معرفة ، إلا أن المعارف فى حالة الغريزة لاشعورية عملية ، بينما هى فى حالة العقل شعورية تصورية . وبعبارة أخرى يمكننا أن نقول إن الغريزة موجهة

---

(١) Challaye: *our. cité*, p. 200. & J. Chevalier: *Bergson*, p. 225. & *Ibid.*, p. 151-152.

نحو اللاشعور ، بينما العقل ينزع دائماً نحو الشعور. والواقع أنه حينما يكون الفعل مستوعباً تماماً للتصوّر (كما هو الحال فى الحركات الآلية الاعتيادية أو كما هو الحال فى حركات المصاب بالجولان النومى somnambule) فإنه لن يكون ثمة شعور . وأما حيث يظهر عائق يحول دون تكافؤ الفعل مع التصوّر représentation ، فهنالك لابدّ من أن يظهر الشعور. وعلى ذلك فإن الشعور هو بمثابة النور الباطن فى منطقة الأفعال الممكنة أو النشاط الضمنىّ ؛ وهذا النور هو على استعداد لأن يظهر بفعل التردّد أو الاختيار . وحيث تكون ثمة أفعال عديدة ممكنة ، دون أن يكون هناك فعل واحد واقعىّ ، كما هو الحال مثلاً فى لحظات التدبّر أو التروّى العقلى ، فإنه الشعور لا بدّ أن يكون على أقصى درجة من الشدة أو التوتر . وأما حيث يكون الفعل الواقعىّ هو الفعل الممكن الأوحد ، كما هو الحال فى الحركات الآلية ، فإن الشعور يكاد يكون معدوماً . وبهذا المعنى يمكننا أن نعرّف الشعور لدى الكائن الحىّ بأن نقول إنه عبارة عن الفارق الحسابى الموجود بين الفاعلية الضمنية (أو النشاط الكامن) activité virtuelle وبين الفاعلية الصريحة (أو النشاط الواقعىّ) . ومعنى هذا أن الشعور إنما يعبّر عن مدى انحراف الفعل عن التصوّر .[1] — فإذا ما نظر إلى الغريزة على ضوء هذا التعريف ، وجدنا أن الطبيعة لم تدع للشعور هنا مجالاً للظهور ، إذ أن كل شىء قد حُدّد بنظام ، بحيث لا بدّ من أن يجىء الفعل مكافئاً للتصوّر ، دون أن يكون هناك أدنى موضع للاختيار . وكل ما هنالك أن الغريزة قد تصطدم ببعض العوائق ، فيكون ظهور الشعور فى هذه الحالة بمثابة تعبير عما فى الغريزة من « نقص » أو « خسارة » déficit وأما فى حالة العقل أو الذكاء ، فإن « النقص » هو القاعدة ، لأن قوام السلوك الإنسانى هو انعدام التكافؤ بين الفعل والتصوّر ، وحاجة الإنسان دائماً إلى اصطناع أدوات لا عضوية جديدة لمواجهة شتّى العوائق المادية التى يلقاها فى

(١) *L'Evolution Créatrice*, p. 157.

طريقه . فالغريزة والعقل يشتركان فى أنهما ينطويان على معارف ، ولكن معارف الغريزة تلقائية لاشعورية ، بينما معارف العقل فكرية شعورية . وعلى كل حال ، فإننا لسنا هنا بإزاء فارق فى الطبيعة ، بل نحن بإزاء فارق فى الدرجة فحسب[١].

أما إذا أردنا أن نقف على الفارق الجوهرىّ الذى يفصل العقل عن الغريزة ، فلا بدّ لنا من أن ننظر إلى موضوع كل منهما ومجال تطبيقه . حقاً إن الغريزة والعقل وظيفتان موروثتان héréditaires ، ولكن المعرفة الفطرية فى حالة الغريزة هى معرفة بأشياء choses ، وأما فى حالة العقل فإنها معرفة بروابط أو علاقات rapports . فالغريزة هى معرفة « المادة » matière والعقل هو معرفة « الصورة » forme . ولنضرب لذلك مثلاً فنقول : إن الطفل حينما يبحث عن ثدى أمّه فإنه يدلّنا بذلك على أن لديه معرفة لاشعورية بشىء لم يسبق له رؤيته ؛ وفى هذه الحالة نقول إن سلوكه غريزىّ . فالغزيزة هى ضرب من المعرفة الفطرية بمضمون بعض الأشياء أو بمادة بعض الموضوعات . — وأما حينما يفهم الطفل بطريقة مباشرة أموراً لا يمكن للحيوان أن يفهمها ، فإنه يظهرنا بذلك على أن لديه معرفة فطرية ببعض العلاقات أو الروابط أو الأُطُر cadres السابقة على كل تجربة . وهذه المعرفة العقلية الفطرية لا تنطوى على أى علم بموضوع محدّد أو شىء معيّن ، بل هى معرفة صورية تسمح للطفل بأن يطبّق صفة على موصوف ، أو محمولاً على موضوع ، وأن يقيم ضرباً من الترابط بين الحاوى والمحوىّ ، أو بين العلة والمعلول . . . إلخ . وتبعاً لذلك فإن المعرفة الغريزية هى معرفة حملية catégorique تنحصر وظيفتها فى تقرير ما هو كائن ، بينما المعرفة العقلية هى معرفة شرطية hypothétique تنحصر وظيفتها فى بيان الصلة بين المقدمات والنتائج ، أو بين الشرط والمشروط. وإذا كانت المعرفة الأولى هى معرفة باطنة مليئة pleine ، فإن الثانية هى معرفة خارجية خاوية vide . ولكن المعرفة الأولى مرتبطة بموضوع محدّد ،

---

(١) *Ibid*; pp. 158.

فهى بالضرورة جزئية مادية ، وأما المعرفة الثانية فهى غير مقيدة بموضوع ، ولذا فهى كلية صورية[١] . وليس من شك فى أن للمعرفة الصورية ميزة لا يمكن أن تتوفر للمعرفة المادية : لأنه لما كانت الصورة خالية من كل مضمون، فإنها قد تصلح للانطباق على عدد غير محدود من الموضوعات ، بما فى ذلك تلك الموضوعات التى لا تتصف بأية فائدة مباشرة . فالمعرفة الصورية ليست وقفاً على ما هو نافع عملياً ، بل إنها لتتجاوز نطاق الفائدة المباشرة ، على الرغم من أنها فى الأصل قد جُعلتْ لخدمة الحياة العملية . ومن هنا فقد يكون فى وسعنا أن نقول إن من شأن الكائن الناطق أن يعلو على نفسه ، لأنه يحمل فى نفسه نفسه أصول ذلك النزوع اللامتناهى الذى يدفعه إلى تجاوز دائرة المنفعة البشرية[٢] .

بيد أنه مهما كان من رغبة الكائن الناطق فى المعرفة النظرية الخالصة ، ومهما كان من نزوع العقل نحو التأملات الميتافيزيقية المجردة ، فإن الذكاء البشرى لم يُؤْتَ من المقدرة ما يستطيع معه أن يحلّق فى سماء النظر البحت . والواقع أن ثمة أشياء لا تستطيع أية قوة أخرى سوى العقل أن تبحث عنها ، ولكن العقل وحده ليس بمستطيع مطلقاً أن يهتدى إليها . وهذه الأشياء بالذات هى ما تقوى الغريزة وحدها على بلوغه ، ولكن الغريزة لن تهتم مطلقاً بالبحث عنها . فالبحث هو من سمات العقل ، والوصول هو من سمات الغريزة ؛ ولكن « البحث » لا يعنى هنا « النظر العقلى المجرّد » ، بل هو يعنى « السعى وراء الغايات العملية » . وإذا كان البعض قد قال : « فى البدء كان العقل (أو اللوغوس) Logos » ، فإن برجسون قد يستطيع أن يرد عليه بقول : « بل فى البدء كان الفعل (أو العمل) Action[٣] . وليس العقل البشرى (كما قلنا

(١) *Ibid*; p. 162.

(٢) *L'Evolution Créatrice.*, p. 164.

(٣) A. Thibaudet: *Le Bergsonisme*, t. I., p. 74.

مراراً) رهناً بضرورات الفعل فحسب ، بل إن صورة العقل لهى نتيجة مستخلصة من الفعل نفسه . فليست المعرفة من صنع العقل ، بل هى جزء لا يتجزأ من ذلك الواقع الحىّ الذى أنتج العقل . وإذا كان كثير من الفلاسفة قد عجزوا عن فهم حقيقة « العقل » فذلك لأنهم قد توهموا أن العقل قد جعل للنظر المحض. ولكن العقل — كما تشهد بذلك طبيعة التطوّر — هو أداة قد جُعِلَتْ للصناعة أو الإنتاج . والصناعة لا تقوم إلاّ على المادة الخام ، لأنه حتى حينما نكون بصدد موضوعات عضوية ، فإن الصناعة لا بدّ من أن تعاملهامعاملة الموضوعات الجامدة ، غير آبهة بتلك الصورة الحيوية التى تشيع فيها . فالعقل لا يستبقى من الموضوعات المادية سوى ما فيها من جمود وصلابة ، دون أن يفطن إلى أنه قد يكون وراء ذلك الجمود الظاهرى ضربٌ من السيولة أو المرونة . وأما حينما يكون بصدد موضوعات حية ، فإنه لا بدّ من أن يجد نفسه عاجزاً تماماً عن فهم ذلك المبدأ الحيوىّ الذى يشيع فيها الحركة والديمومة والتلقائية . وإذن فالعقل — على نحو ما أبدعته يد الطبيعة — ينحو دائماً نحو الموضوعات الجامدة اللاعضوية le solide inorganique [1].

ولكنْ لما كان من الضرورىّ للتحكم فى المادة أن نعمل على تجزئتها وتحليلها ، فإن عقلنا بطبيعته يميل إلى تقسيم الموضوع المادىّ الواحد إلى أجزاء أو « وحدات » unités . ومعنى هذا أن معرفة الأشياء المادية تستلزم بالضرورة أن ندخل فى صميم تلك الأشياء عنصر الانقسام أو « الانفصال » discartinuité . فليست المعرفة العقلية معرفة بالكلىّ والمتجانس فحسب ، بل هى أيضاً معرفة بالمنفصلdiscontinu. والعقل بطبيعته ميال إلى الاستعاضة عن الاتصال بالانقسام أو الانفصال ، وهذا الميل يتجلى على وجه الخصوص فى تلك النزعات الذرّية التى تتصوّر العالم على أنه مجموعة من الوحدات الصغيرة القائمة بذاتها . وفضلاً عن ذلك ، فإن العقل يميل إلى اعتبار الحركة بمثابة سلسلة من الأوضاع المتعاقبة ،

(١) *L'Evolution Créatrice*, p. 167.

فيعمد بالتالى إلى الاستعاضة عن التتابع بالمعية أو التآنى simultanéité ، ويحاول أن يتصوّر التقدُّم le progrès على أنه سلسلة من الحالات الثابتة. وليس بِدْعاً أن يعجز العقل عن فهم حقيقة « الحركة » فإنه قد جُعِلَ بطبيعته لفهم « السكون » l'immobilité ؛ ومن هنا فإنه لا يستطيع أن يدرك الأشياء إلاّ إذا عمد إلى « تجميدها » أو « تثبيتها » . وآية ذلك أن كلمة « شيء » chose هى نفسها شاهدة بحاجة العقل إلى خلع الثبات والجمود والانفصال على كل موضوع ما من الموضوعات حتى يتسنى له أن يفهمه بوضوح وتميز [١]. والواقع أن العقل حينما ينظر إلى الحقيقة المتغيرة ، فإنه يعمد فى العادة إلى التقاط مناظر « آنية » instantanées لها ، لكى يعمد من بعد إلى جمعها واحدة بعد الأخرى ، مؤلّفاً من مجموعها شريطاً سينمائياً تتابع صوره المنفصلة بعضها وراء بعض .

والفعل أو الصناعة fabrication تقتضى أن نشذّب المادة و « نفصّلها » حتى نقتطع منها « صورة » تلائم الموضوع . وليس من شك فى أن المادة بطبيعتها قابلة باستمرار لعملية التشذيب والتهذيب والتفصيل والاقتطاع ؛ فهى أقرب ما تكون إلى نسيج هائل نستطيع أن نقتطع منه ما نشاء كما نشاء ، لكى نقوم من بعد بحياكته و « تفصيله » على نحو ما نريد . ولما كان المكان المتجانس بطبيعته خالياً محايداً ، فإن فى استطاعتنا أن نحقق فيه من ضروب التحليل والتركيب ما شاء لنا عقلنا . وهنا تظهر بوضوح خاصية أخرى تميّز العقل ، وتلك هى قدرته الفائقة على التحليل والتجزىء والتفتيت من جهة ، ثم ميله إلى إعادة التركيب والتأليف والجمع من جهة أخرى [٢]. — ولكنْ لما كان الإنسان يحيا دائماً فى المجتمع ، فإنّ العقل البشرى بطبيعته موسوم بطابع « اللغة » le langage التى هى أداة الأفراد فى التخاطب والتعامل والتفاهم . واللغة تتألف

---

(١) J. Chevalier: *Bergson*, p. 227.

(٢) *L'Evolution Créatrice*, p. 170.

فى العادة من عدد محدّد من « الرموز » التى تقابل تلك « الأشياء » المادية الموجودة فى نطاق فعلنا . ومن هنا فإننا حينما نحاول أن نطبق تلك الرموز اللغوية على وقائع لا مادية ، فإننا لا بدّ أن نجد أنفسنا مضطرين إلى أن نحيلها إلى « أشياء » . فاللغة تقتضى منا أن نقيم بين الأفكار من التمايز مثل ما يوجد بين الأشياء ، وأن نضع فيما بين المعانى من « الانفصال » discontinuité مثل ما بين الموضوعات المادية . حقاً إن ثمة فارقاً كبيراً بين الرموز العقلية التى يستخدمها الإنسان فى التعبير عن معانيه ، وتلك الرموز الغريزية التى يستخدمها الحيوان للتعبير عن مراميه ، فإن الرمز العقلى بطبيعته متحرك مرن ، بينما الرمز الغريزى بطبيعته ثابت جامد ، ولكن اللغة عموماً قد جُعِلَتْ للتعبير عن « الأشياء » أولا وبالذات . وكما أن « الشيء » فى العادة واضح متميّز متحدّد المعالم ، فكذلك « اللفظ » فى العادة واضح متميز متحدّد المعالم . والعقل بطبيعته ينشد الوضوح والتميّز ، فهو لا يرتضى من الألفاظ إلاّ ما تحدّدت معانيه ، بحيث يكون فى وسع الجميع أن يفهم المقصود منها . ومثل هذه الألفاظ لا بدّ أن تكون ألفاظاً جامدة تعبّر عن معانى مستقرة لا شخصية ، فهى بحكم وظيفتها الرمزية تحجب الفروق الفردية الناشئة عن اختلاف المشاعر لدى الأفراد ، ولا تستبقى من المعانى إلاّ ما هو عام مشترك بين سائر الأفراد . وليس المنطق نفسه سوى مجموع القواعد التى ينبغى أن نسير عليها فى استخدامنا لتلك الرموز . فالمنطق لا ينطبق إلاّ على تلك الأفكار العامة « الجامدة » التى هى أشبه ما تكون بملابس « جاهزة » vêtements de confection . والتصوّرات concepts (أو الأفكار العامة) هى أقرب ما تكون إلى ألفاظ منفصلة لا تقلّ عن الموضوعات جموداً وتحدّداً . وكما أن الموضوعات توجد فى المكان منفصلة « متخارجة » ، فكذلك نجد أن التصوّرات هى الأخرى منفصلة « متخارجة » ومعنى هذا أن المنطق البشرى هو بطبيعته « منطق جوامد » logique des solides [1] .

(١) *Ibid.*, pp. 173-175.

من كل ما تقدم يتبين لنا أن العقل قد جُعلَ للعمل لا للنظر ؛ والعمل إنما ينصب أولا وبالذات على « المادة الجامدة » . وهذا هو السبب فى أن العقل عاجز عن فهم التطوّر والحركة والديمومة والتغير ، ما دامت الطبيعة قد أرادته على أن يكون أداة لقياس الآلىّ والمكانىّ المادىّ والجامد . وتبعاً لذلك فإنه حينما يحاول العقل أن يفهم ديناميكية الصيرورة ، فإن « الصيرورة » le devenir لا بدّ من أن تفلت من بين أصابعه ، فى الوقت الذى قد يخيل إليه فيه أنه قد قبض عليها بجُمْع يديه ! وحينما يجد العقل نفسه بإزاء لحظة من لحظات التاريخ فإنه يميل بطبيعته إلى أن يقصر نظره على ما فيها من أحداث قديمة ، وظواهر متكرّرة ، وبذلك يفوته ما فيها من جدة وأصالة وطرافة . والسرّ فى عجز العقل عن إدراك « الجدة » أن عاداته الآلية فى النظر إلى الأشياء تدفعه دائماً إلى تحليل كل شيء وردّه إلى عناصر قديمة ، فيخيّل إليه دائماً أن الجديد إن هو إلاّ مركب عناصره قديمة وليس فيه من جديد سوى تكرُّر تلك العناصر بشكل مختلف . فالعقل لا يسلّم بالجدة ، كما رأينا أنه لا يسلّم بالصيرورة . وإذا كان العقل بارعاً كل البراعة فى استخدام المادة والسيطرة على ما هو « جامد » inerte ، فإنه عاجز كل العجز عن فهم « الحياة » والنفاذ إلى باطن ما هو « حىّ » vivant . وآية ذلك أن العقل حينما يكون بصدد حياة الجسم أو حياة الروح ، فإنه كثيراً ما يتصرف بصرامة وجمود وعنف ، ممّا يدلنا على أنه يقحم نفسه هنا فى مجال لم يُخلق له . والواقع أن مجال العقل هو مجال الجامد ، والمنفصل ، والساكن ، والميت ؛ بحيث قد يكون فى وسعنا أن نقول إن من أخصّ خصائص العقل عجزه الطبيعى عن فهم الحياة[1] . أما مجال الغريزة فهو مجال الحياة ، لأن الغريزة ألصق بحقائق الكون من العقل . فالعقل يدرك الأشياء « من الخارج » du dehors بطريقة آلية محضة ، بينما الغريزة تدرك « من الداخل » du dedans بطريقة عضوية . والغريزة هى التى تسمح للحيوان بأن يدرك

(١) Challaye: *Bergson*, pp. 45-47 & pp. 204-205. & *Ibid*; p. 179.

عن بُعد (بمقتضى ضرب من التعاطف المباشر) غَيْرُه من الأحياء . وهنا يكون الفارق بين المعرفة الغريزيّة والمعرفة العقلية كالفارق بين الإبصار واللمس. فالحيوان ينفذ بالغريزة إلى باطن غيره من الكائنات الحية ، محققاً ضرباً من التعاطف المباشر بينه وبين تلك الكائنات ؛ وهذا التعاطف هو ضرب من المعرفة الوجدانية التى تكفلها الحياة للحيوان . ولكن الغريزة موجّهة نحو الوظائف الحيوية التى تضمن للحيوان أسباب البقاء ، فهى لا تملك من الوعى ما تستطيع معه أن ترتدّ إلى ذاتها أو أن تتعقل موضوعها . وأما إذا قُدّر للوعى الكامن فى الغريزة أن يستيقظ ، وإذا تيسّر لهذا الوعى أن يستحيل إلى معرفة باطنة بدلاً من أن يخرج إلى العالم المادى على صورة فعل ، فهنالك قد تستحيل الغريزة نفسها إلى « حَدْس » يكون من شأنه أن يكشف لنا عن أغمض أسرار الحياة[١] . والحدس هو كالغريزة ضرب من التعاطف ؛ ولكنه « تعاطف عقلى » sympathie intellectuelle فيه تصبح الغريزة منزّهة عن كل مقصد ، شاعرة بذاتها قادرة على تعقل موضوعها والتعمق فيه إلى غير ما حدّ[٢] . ومعنى هذا أن إدراك الحركة والديمومة والحياة إنما يكفله لنا « الحدس » ؛ والحدس إنما يحيل إلى « تفكير » réflexion ما تبقّى لدى الإنسان من غريزة . ولكن العقل لا بدّ أن يظل بمثابة النواة المضيئة noyau lumineux التى تنتظم فيما حولها الغريزة ، بعد أن تكون قد اتسعت وتطهرت فاستحالت إلى حدس ، على شكل سديم مختلط أو سحاب باهت اللون[٣]. وإذن فالعقل هو الذى قد سمح للإنسان بأن يعلو على نفسه دائماً أبداً ، والعقل هو الذى قد وسّع من آفاق البشرية بتحكّمه المتزايد فى المادة وتحريره المتواصل للشعور .

والواقع أن الصلة وثيقة بين الحياة والوعى (أو الشعور) فإن « الوعى » conscience هو صفة الحياة التى تتناسب تناسباً طردياً مع قدرة الكائن

(١) *L'Evolution Créatrice*, p. 179.

(٢) Chevalier: *Bergson*, p. 227. & *Ibid*, p. 192.

(٣) *Ibid*, p. 192.

الحيّ على الاختيار . وقد رأينا من قبل أن الشعور أو الوعى مرتبط ارتباطاً مباشراً بقدرة الكائن على التردّد والاختيار . فالحياة فى صميمها هى سير مطرد نحو الشعور والاختيار ، أو هى بمثابة وَعْى تبخثه الحياة فى صميم المادة ، محاولة أن تخرج الجماد نفسه من إساره ! والإنسان هو من بين جميع الكائنات الواعية ذلك الموجود الأسمى الذى استطاع أن يستجيب لنداء الحياة . فليس الفارق بين الإنسان والحيوان مجرد فارق فى الدرجة ، بل هو فارق فى الطبيعة . حقاً إن بعض الحيوان تتصف أيضاً بالقدرة على استعمال ذكائها فى العمل والصناعة ، ولكن الإنسان وحده هو الحيوان « الصانع » الذى يحيل الصناعة إلى « اختراع » ، والاختراع إلى « سيطرة » maîtrise . ومثل هذه القدرة الإبداعية هى الدليل الأكبر على أن الإنسان يريد أن يستخرج من « المادة » شيئاً تضنّ به ، أو هى بالأخرى لا تريد أن تعمل على إظهاره ! ولو شئنا أن نعبر عن هذه الحقيقة بلغة الغائية لكان فى استطاعتنا أن نقول إن الشعور فى سعيه المستمر نحو التحرّر ، قد حاول أن يجد مخرجاً لدى الغريزة ، فلم ينجح ، ولكنه لم يلبث أن وجد ذلك المخرج لدى العقل ، فحقق وثبة مفاجئة قفز بها من الحيوان إلى الإنسان. وبهذا المعنى قد يصحّ أن نقول إن « الإنسان » هو « العلّة الغائية » لذلك التنظيم الحيوى المشاهد فى عالمنا هذا[1] . ولكن هل تكون هذه هى الكلمة الأخيرة فى قصة التطوّر ؟

هنا يعود برجسون إلى إلقاء نظرة شاملة على « التطوّر » ، محاولاً أن يستخرج « معنى الحياة » من خلال ذلك الصراع المستمر القائم بين الحياة والمادة . والحياة هنا هى « الشعور » أو « الوعى » عموماً (باعتبار أن الوعى هو الأصل فى ظهور الغريزة والعقل معاً) ، بينما « المادة » هى ذلك الكل المتجانس الذى لا يعرف الانقسام ، والذى هو إلى التغير والصيرورة أقرب منه إلى الثبات

(١) F. Challaye: *Bergson*, pp. 204-205. & *Ibid*, p. 201.

والجمود . فالكون ليس « شيئاً » ثابتاً ساكناً بل هو « مجرى » متدفق مستمر ، والحياة إن هى إلاّ تيّار قد نفذ إلى صميم المادة الشائعة فى الكون ، محاولاً أن يحيلها إلى نظام عضوى ، مستدرجاً إياها فى دوّامته المتصلة . ولكن هذا التيار لابدّ أن يلقى مقاومة من جانب المادة التى هى مبدأ التعدّد ، فلا يلبث مجرى الحياة أن ينقسم ويتشتت ، دون أن يفقد قوته وشدته . فالمادة عامل من عوامل ازدياد الفعل ، ولو أنها قد تحدّ من سَوْرة الحياة الأصلية ؛ ولهذا يقول برجسون إن المادة عائق وأداة ودافع أو محرّك فى آن واحد . ويعود برجسون فيقول فى موضع آخر إن المادة قد نشأت من وهن التيار الحيوى أو توقفه ، فهى عبارة عن وعى متباطئ أو شعور متراخٍ ، أو هى بالأحرى مجموعة من الحركات التى تنزع شيئاً فشيئاً إلى أن تصبح متجانسة . ولو أننا رجعنا إلى مبدأ كارنو Carnot وكلوزيوس Clausius فى « انحلال الطاقة » dégradation de l'énergie (وهو المبدأ الذى يقرر برجسون أنه أكثر مبادئ الطبيعة ميتافيزيقيّة) لرأينا أن من طبيعة المادة أن تعمل على الإقلال من مقدار الطاقة الموجودة فى الظواهر الطبيعية الكيماوية . — فنحن نشاهد فى سائر التغيّرات الطبيعية ميلاً إلى التدهور بمقتضاه تستحيل إلى حرارة ، وهذه الحرارة تميل بدورها إلى التوزّع بطريقة مطردة على سائر الأجسام ؛ مما يدلنا على أن التغيرات المرئية اللامتجانسة تميل بطبيعتها إلى أن تتحلّل على شكل تغيّرات لامرئية متجانسة . فانعدام الثبات الذى هو الأصل فى كل ما تتصف به التغيّرات التى تتحقق فى مجموعتنا الشمسية من خصب وثراء وتنوّع ، من شأنه أن يختفى شيئاً فشيئاً لكى يحل محله ثبات نسبىّ فى الاهتزازات الأوّلية ، بحيث إن هذه الاهتزازات لتستمرّ فى التكرّر وإعادة نفسها إلى غير ما حدّ . . . وهذا ما يجعل مجموعتنا الشمسية تبدو باعتبارها عالماً يستنفد فى كل لحظة جانباً مما ينطوى عليه من قابلية للتغيّر أو ميل مستمر إلى التحوّل[1] .

---

(١) H. Bergson: *L'Evolution Créatrice*, pp. 264-265.

من هذا نرى أن الصلة بين المادة والحياة كالصلة بين شيء يتراخى وشيء يتوتّر ، أو بين شيء يتمدّد وشيء يتركّز ، أو بين شيء يتبدّد وشيء يتكوّن . فالحياة تريد أن تحافظ على الطاقة ، بينما المادة تعمل على تبديدها . والحياة على نحو ما ندركها في صميم ذواتنا هي توتر وتركّز وتكوُّن مستمر . ولكن حسبنا أن نستسلم للحلم وأن ندع فكرنا يجرى اتفاقاً ، لكي نتحقق من أن ديمومتنا لن تلبث أن تهن وتتراخى ، كما أن حريتنا لن تلبث أن تستحيل إلى آلية وانفعال مطلق. وهنا ينزلق وجودنا إلى هوّة المادية ، فلا نكاد نشعر بذلك المبدأ الروحى الذى هو فينا بمثابة ينبوع الحياة والفعل والإبداع المستمر . وهكذا الحال أيضاً بالنسبة إلى « الحياة » على العموم ، فإنها في صميمها عملية توتر وتركّز وانتباه . أما « المادة » فهي ذلك الشيء النفسي الذى يتجمد ويتمدّد ويتراخى . ومن هنا فإن نظرتنا إلى العالم المادى هي في العادة كنظرتنا إلى ثقل يسقط أو كتلة هائلة تهوِى ؛ وليس في استطاعة أية صورة منتزعة من صميم المادة أن تعطينا أدنى فكرة عن ثقل يرتفع أو كتلة هائلة تتصاعد . وأما الحياة فإنما لتبدو لنا (على العكس من ذلك) باعتبارها جهداً يراد به صعود ذلك المنحدر الذى تنزلق فوقه المادة . ولكن لما كانت الحياة المنتشرة في كوكبنا وثيقة الصلة بالمادة ، فإنها لا تستطيع أن تستغنى عن تلك القوانين العامة التي تخضع لها المادة . بيد أن الحياة لتسعى جاهدة في سبيل التحرّر من قيود المادة ، وهي لهذا تعمل بكل قوة في الاتجاه المضادّ لاتجاه المادة . حقاً إن الحياة لا تقوى على إيقاف سير التغيرات المادية ، ولكنّ في وسعها مع ذلك أن تعوق سيرها وتؤخر تقدّمها. فالحياة هي جهد يراد به رفع ذلك الثقل المادىّ الذى لا يكف عن السقوط . ولئن كانت الحياة لا تقوى على رفعه تماماً . فإنها تستطيع على أقل تقدير أن تعوق سقوطه أو أن تؤخّره [١] .

---

(١) Ibid., pp. 266-267. &. Cf. R. Berthelot; *Un Romantisme Utilitaire*, Paris, Alcan, 1913, t. II., p. 41.

والواقع أن الحياة والمادة حركتان متضادتان فى داخل عملية التطوّر . وكل حركة من هاتين الحركتين هى فى صميمها حركة بسيطة : إذ المادة التى تؤلّف العالم هى عبارة عن مجرى غير منقسم ، كما أن الحياة التى تخترقها — مقتطعة منها الكائنات الحية — هى أيضاً مجرى غير منقسم . والمجرى أو التيار الثانى من هذين التيارين لا بدّ من أن يعوق سير المجرى أو التيار الأوّل ، ولكن هذا الأخير لا بدّ من أن يظفر بشىء من التيار الثانى . وما « التنظيم العضوى » l'organisation سوى الدليل الأكبر على أن المادة والحياة قد استطاعتا أن تعيشا جنباً إلى جنب بشكل ما من الأشكال ! ولو قدّر لنا أن نشاهد حركة الحياة « من الداخل » لرأينا أننا بإزاء عملية بسيطة فيها يخترق آخر صاروخ نارى سبيله خلال تلك البقايا المتناثرة أو الآثار المتساقطة من الصواريخ المنطفئة[١] . فالوثبة الحيوية هى أشبه ما تكون بجهد خلاّق أو سَوْرة مُبدعة ، لأن الحياة ليست مجرد طاقة أو قوة ، بل هى شعور أو وعى . وإذن فإن التيار الحيوى الذى ينفذ إلى المادة هو تيار من الشعور أو مجرى من الوعى . والشعور conscience هو ذلك « الصاروخ » النارى الذى تسقط آثاره المتخلفة أو بقاياه المنطفئة على شكل مادة . وهكذا يمكننا أن نقول إن الحياة تنتمى إلى المرتبة النفسية ، لا إلى المرتبة الآلية ؛ ما دامت الحياة والوعى (أو الشعور) أمرين متلازمين . ولكن الحياة والمادة لا بدّ من أن تسيرا جنباً إلى جنب ، لأن الواحدة منهما لا تُتصوّر بدون الأخرى ، ولأن كل نظام مُغْلَق لا بدّ من أن ينطوى على حركتين عكسيتين : حركة صاعدة هى حركة الحياة ، وحركة هابطة هى حركة المادة[٢] . — وفى هذه الحقيقة المزدوجة تنحصر أصالة المذهب الحيوى على نحو ما عبر عنه برجسون[٣] .

---

(١) *L'Evolution Créatrice*, p. 272. وانظر أيضاً النص التاسع من مختاراتنا تحت عنوان « الحياة والمادة »

(٢) *Ibid*; p. 269.

(٣) Cf. A. Thibaudet: *Le Bergsonisme*, t. I., p. 227.

أما إذا تساءلنا عما إذا كان من الممكن أن نطبق على الحياة مقولة الوحدة l'unité أم مقولة الكثرة la multiplicité ، كان ردّ برجسون أنه ليس فى الحياة وحدة خالصة ولا كثرة متمايزة . وربّما كانت الحياة أقرب إلى الشخصية الإنسانية منها إلى أية حقيقة أخرى : فإن الشخصية فى صميمها عبارة عن وحدة متكثّرة وكثرة واحدة . وهذا ما تظهرنا عليه النظرة الباطنة العميقة إلى صميم حياتنا النفسية : إذ أن لدينا ما لا حصر له من الإحساسات والعواطف والتصوّرات التى تتوزّع شخصيتنا ، ولكن هذه الإحساسات والعواطف والتصوّرات قد لا تكون سوى تجريدات نجريها على شخصيّتنا ، بينما الواقع أن كل حالاتنا النفسية متداخلة بعضها فى بعض متضمِّنة بعضُها لبعض . وهكذا الحال أيضاً بالنسبة إلى الحياة بصفة عامة : فقد تبدو لنا الحياة أشبه ما تكون بعدد هائل من الإمكانيات أو القوى التى تتناثر وتتشتت ، ولكنها فى صميمها قد صدرت عن دفعة واحدة أو عن سَوْرة أصلية مشتركة . ولكن تشتت تلك الدفعة الأصلية لا يتحقق (كما قلنا من قبل) إلا حينما تصطدم الحياة بالمادة التى هى مبدأ « التفرُّد » individuation (ولو أن الحياة نفسها تنطوى على بذور ذلك المبدأ ، نظراً لما فيها من ميل ضمنىّ نحو الانقسام) . والواقع أن الحياة فى جوهرها هى عبارة عن تأرجح مستمر بين التفرد والتجمّع ، أو بين الوحدة والكثرة ، وكل نزعة من هاتين النزعتين المتعارضتين لا بدّ بالضرورة من أن تكمّل الأخرى . فالأفراد ينزعون إلى التجمّع ، والمجتمع ينزع إلى إدماج الأفراد المشتركين فى نظام عضوى لتكوين وحدة جديدة ، وهلمّ جرًّا . . . وربما كان الأدنى إلى الصواب أن نقول إن الوحدة والكثرة هما مقولتان من مقولات المادة الجامدة ، وأما بالنسبة إلى الوثبة الحيوية فليس ثمة موضع للتحدث عن وحدة خالصة أو كثرة خالصة ، لأن تطور الحياة يسير باستمرار فى اتجاه التفرّد واتجاه التجمّع فى آن واحد .[1]

(١) Cf. F. Challaye: *Bergson*, pp. 208. & *l'Evolution Créatrice.*, p. 283.

وثمة اتجاه آخر يميّز « الوثبة الحيوية » هو الاتجاه نحو « التفكير » أو « التأمّل العقلى » réflexion . وليس الأصل الذى انبعثت عنه الحياة عبارة عن وعى أو شعور فحسب ، بل إن ما تبقّى من شعلة الحياة التى لم تطفئها شظايا المادة هو أيضاً بمثابة وعى أو شعور . ولكن هذا الشعور هو فى صميمه « رغبة فى الخلق » أو « نزوع نحو الإبداع » ؛ فهو يخمد حينما تنزلق الحياة نحو الآلية ، وينشط حينما تستيقظ فيها إمكانية الاختيار . فالوعى هو عبارة عن قدرة الاختيار التى يتمتع بها الكائن الحىّ ، ومن ثَمّ فإنه لا يكاد ينفصل عن ذلك الهامش الذى يبدو فوقه الفعل الممكن إلى جوار الفعل الواقعىّ . — وبهذا المعنى يمكننا أن نقول إن الشعور مرادف للاختراع والحرية . وقد نجد شيئاً من الحرية أو التلقائية لدى الحيوان ، خصوصاً حينما يخرج الحيوان عن دائرة أفعاله الآلية الرتيبة ، ولكن الشعور لم يتحرّر بحق إلاّ لدى الإنسان . والإنسان لا يختار ، ويخلق ويخترع فحسب ، بل هو يحاول أن يستخرج من الحتمية بذور الحرية . وعلى الرغم من أن الإنسان مدين بجانب كبير من سموّه العقلى وامتيازه الروحى لتلك الآلة العضوية المعقدة التى هى المخ أو الدماغ ، إلاّ أن الفكر لا ينبعث من الدماغ (كما تبينّا من قبل) بل كل منهما يقيس مدى قدرة الكائن الحى على الاختيار (والأوّل منهما يقيسها بشدة يقظته ، والثانى إنما يقيسها بمدى تعقد بنيته العضوية) . ولكنّ من المؤكد أن الدماغ البشرى المعقد هو الذى مكّن الإنسان من أن يركّب عدداً غير قليل من الأجهزة الحركية ، واضعاً فى مقابل عاداته القديمة عادات أخرى جديدة ، ومشيعاً فى آليته الجسمية ضرباً من الانقسام متهيّأً له به التحكّم فيها والسيطرة عليها . وإذن فالإنسان لا يعمل فقط على صيانة آلته ، بل هو يستطيع أيضاً أن يستخدمها كيفما شاء . وقد ساعد الإنسان على السيطرة على المادة عاملان آخران أحدهما هو اللغة le langage التى تمدّ الفكر بجسم لا مادىّ يتجسّد فيه فتغنيه

بذلك عن أن يلتجئ دائماً إلى أجسام مادية قد تطويه فى مجراها وتجرفه فى تيارها ، والآخر هو الحياة الاجتماعية التى تختزن جهود البشرية المحققة فى الماضى (كما تختزن اللغةُ الفكر) فتحدّد بذلك مستوى متوسطاً يكون على الأفراد جميعاً أن يسموا إليه ، فتحول دون تواكل الضعفاء ، وتدفع بالممتازين إلى التسامى والاستعلاء . — بيد أن الدماغ ، واللغة ، والمجتمع ليست سوى المظاهر الخارجية لذلك الامتياز الباطن الذى يتمتع به الإنسان : فهى جميعاً تعبّر عن وجود اختلاف فى الطبيعة ، لا فى الدرجة ، بين الإنسان وباقى ضروب الحيوان . والواقع أننا حينما ننتقل من الحيوان إلى الإنسان ، فإننا إنما ننتقل من المحدود إلى اللامحدود ، بل من المغلق إلى المفتوح [1] . وهذا الانتقال إن دلّ على شىء ، فإنما يدل على أن الإنسان هو الغاية النهائية أو الحد الأقصى لعملية التطوّر . حقاً إن الحياة تعلو على سائر المقولات بما فى ذلك مقولة الغائية ، كما أن سائر الأنواع الحية لم تخلق لخدمة الإنسان وحده ، ولكنْ لما كان الإنسان هو النقطة الوحيدة التى فيها استطاعت الحياة أن تجرف ما اعترض سبيلها من عوائق ، فإننا نقول إن البشرية تمثل النقطة النهائية أو الحد الأقصى الذى وصل إليه التطوّر . فالشعور قد وجد نفسه بإزاء مآزق لا سبيل إلى الخروج منها ، فى كل اتجاه من اتجاهات التطور ، اللهمّ إلا فى اتجاه الوجود الإنسانى حيث استطاع أن يواصل سيره بحرية . وإذن فالإنسان وحده هو الذى يعمل على استمرار الحركة الحيوية ، على الرغم من أنه لا يحمل معه كل ما كانت تحمله معها الحياة . وكأننا هنا بإزاء موجود إنسانى أو موجود فائق للطبيعة البشرية قد أراد أن يحقق ذاته ، فلم يتوصّل إلى ذلك إلاّ بتخلّيه عن جزء من صميم ذاته خلال عملية التحقّق . وهذه البقايا أو « الفضلات » déchets قد تمثلت على شكل ضروب مختلفة من الحيوان ، فضلاً عن ظهورها أيضاً على صورة عالم نباتى ؛ بحيث قد يكون فى وسعنا أن

(١) Cf. J. Chevalier: *Bergson* , p. 229. & *L'Evolution Créatrice,* p. 286-287.

نقول إن مجموع العالم العضوى هو عبارة عن تلك التربة التى قدّر للإنسان (أو لموجود آخر شبيه به أخلاقيًا) أن ينمو ويترقّى ويتطوّر . ومهما كان من بُعد الشُقّة بيننا وبين الحيوانات ، فإن الحيوانات قد كانت شريكة لنا فى مرحلة طويلة من مراحل التطوّر ؛ وقد استفاد الوعى (أو الشعور) منها ، لأنه استطاع أن يخلع عليها كل ما كان يعوق سيره متحرراً بذلك من بعض حمولته ، ممّا يسّر له أن يمضى قدماً مع الإنسان نحو تلك القمم العالية التى منها أبصر من بعيد آفاقاً غير محدودة تنفتح أمام ناظريْه[١] .

بيد أن الإنسان مع ذلك لا يحيا منفصلاً عن الطبيعة ، كما أن كل فرد منا ليس بِمَعزْل عن الإنسانية . بل كما أن أصغر ذرة من ذرات الغبار متآزرة أو متماسكة مع مجموعتنا الشمسية بأسرها ، لأنها لا بدّ أن تجد نفسها منجرفة فى تيار تلك الحركة الهابطة غير المنقسمة التى هى حركة المادة ، فكذلك لا بدّ لسائر الكائنات العضوية ، من أدناها إلى أرقاها ، ومن بدء الخليقة إلى أيامنا هذه ، فى كل مكان وفى كل زمان ، من أن تعبّر عن تلك « الدفعة » الأولية الواحدة التى تمضى فى اتجاه مضاد لاتجاه المادة ، والتى هى فى ذاتها دفعة بسيطة غير منقسمة . فالكائنات الحية جميعاً متآزرة متضامنة، وهى كلها محمولة على أجنحة سَوْرة هائلة واحدة هى تلك « الوثبة الحيوية » . — وإن الحيوان ليستند إلى النبات ويرتكز عليه ، كما أن الإنسان يمضى قدماً فى سبيله ممتطياً صهوة الحيوان ؛ والإنسانية بأسرها فى الزمان والمكان لهى أشبه ما تكون بجيش عرمرم يركض ههنا وهنالك، أمامنا وخلفنا ، ناهضاً بعبء جسيم يجرف فى قوته واندفاعه سائر العوائق وشتّى ضروب المقاومة . ومن يدرى فربما تستطيع الإنسانية يوماً أن تتغلّب على شتى العوائق ، حتى الموت نفسه ؟! [٢]

---

(١) Cf. F. Challaye: *Bergson.*, pp. 210-211. & — *Ibid.*; p. 289.

(٢) Cf. R. Berthelot: *Un Pragmatisme Utilitaire*, t. II., p. 48. & *Ibid.*, pp. 293-294. & J. Delhomme: Durée et Vie; dans *Les Etudes Bergsoniennes*, vol. II., 1949, p. 191.

تلك هى فلسفة برجسون الكسمولوجية على نحو ما عبّرت عنها نظريته فى « التطوّر الخالق » . — ولكن ألا يقودنا علم الكون cosmologie إلى العلم الإلهى théologie ؟ أو بعبارة أخرى أليس هناك موضع لفكرة « الله » فى وسط تلك الديمومة المستمرة أو ذلك الخلْق المتواصل؟ هنا نجد أن برجسون قد أراد أن يسند إلى الله « دوراً » هاماً فى تلك الدراما الكونية التى تقوم « الوثبة الحيوية » و « الديمومة » و « التطوّر الخالق » بالأدوار الرئيسية فيها . ومن هنا فإنه قد ذهب إلى أن الله هو « المركز » الذى تنبع منه العوالم كما تنبع الصواريخ من باقة عظيمة ، مع مراعاة أن هذا المركز ليس « شيئاً » chose ، بل هو انبثاق مستمر أو نَبْع متواصل continuité de jaillissement [١] . بيد أن القول بأن الله هو المنبع الذى يصدر عنه النهر معناه الخلط بين الخالق والخليقة ، لأن من المؤكّد (كما لاحظ بعض النقاد) أن منبع النهر هو جزء لا يتجزأ من النهر نفسه على الرغم من قول برجسون (فى الردّ على بعض خصومه) بأن « الله هو الينبوع الذى تخرج منه على التوالى ، بفعل حر ، تلك التيارات المختلفة التى يكوّن كل منها عالماً ، وأن الله بالتالى متمايز عنها . »[٢] — والواقع أنه إذا كان الله متمايزاً حقاً عن العالم ، فإنه لا يمكن أن يكون مجرد « مركز » أو « ينبوع » ، كما أن « خلقه » للعالم لا يمكن أن يكون مجرد « صدور » أو « انبثاق » للعالم عن الذات الإلهية نفسها . وما دام برجسون قد اعترف بأن « الخلق » إن هو إلاّ ضرب من « النموّ » accroissement وما دام قد ذهب صراحة إلى أن الله ليس حاصلاً على شىء تام ، بل هو حياة غير منقطعة ، وفعل ، وحرية ، فليس له ما يبرّر قوله بأن الله متمايز عن التيارات الحيوية والعوالم المتكوّنة . وهذا

---

(١) *L'Evolution Créatrice*, p. 270. (انظر أيضاً النص التاسع من مختاراتنا تحت عنوان الحياة والمادة)

(٢) Cf. Hoffding: *La Philosophie de Bergson.*, Paris, Alcan, 1916, pp. 152-153.

ما حدا ببعض الشارحين إلى الخلط بين « الله » و « الوثبة الحيوية » ، ما دام الله خاضعاً للديمومة ، وما دامت صفة « القدرة المطلقة » la toute-puissance (كما قال برجسون نفسه) ليست من صفات الإله البرجسونى[1] . ومن جهة أخرى ، فقد احتجّ بعض خصوم برجسون بأن نظريته فى التطوّر الخالق لا تسمح بتصوّر وجود إله عال مفارق للكون transcendant لأن كل ما هنالك من فارق بين الله والعالم إن هو إلا مجرد اختلاف فى درجة الشدة أو التوتر فى الديمومة . فنحن هنا بصدد إله متغيّر متحرّك قابل للنمو والتزايد باستمرار ، ومثل هذا الإله لا يتصف بأى كمال من الكمالات التى ننسبها فى العادة إلى المبدأ الإلهى[2] . ومعنى هذا أن كثيراً من النقاد قد وجدوا فى مذهب برجسون فى « التطوّر » نزعة واحدة monisme تقرّبه من بعض الوجوه من مذهب اسپينوزا فى « وحدة الوجود » panthéisme ، ولو أننا هنا بصدد « وحدة وجود » صدوريّه émanatiste من نوع خاص تجعل من الله « الينبوع الحرّ الخالق » الذى تنبعث منه الحياة والمادة على السواء ، بمقتضى جَهْد إبداعى يتجلّى فى تطوّر الأنواع الحية وظهور الشخصيات البشرية . — وهكذا نجد أن الدور الذى نسبه برجسون إلى الله فى صميم الدراما الكونية قد التبس على الكثيرين بأدوار أخرى رئيسية كدور « التطور » ودور « الوثبة الحيوية » ودور « الديمومة » . . . إلخ . وهذا ما جعل بعضاً من تلاميذ برجسون أنفسهم يخلطون بين « الله » و « الديمومة » la Durée فيقولون إن الله هو الديمومة نفسها ، ما دام الله هو الينبوع الذى يصدر عنه كل شىء ، أو المصدر الذى تتولّد عنه شتى القيم[3] . — ولكنْ إذا جاز أن ندخل فى المبدأ الإلهى نفسه ضرباً من الديمومة ، فلا بدّ لنا من أن نتذكّر أننا هنا بإزاء «ديمومة»

---

(١) Cf. A. Thibaudet: *Le Bergsonisme*, t. I., p. 207-208. & t. II., pp. 121-131.

(٢) J. Maritain: *La Philosophie Bergsonienne.*, 3éd., Téqui, 1948, pp. 191-201.

(٣) L. Lavelle: La pensée religieuse de Bergson ; *Etudes Bergsoniennes*, 1941, pp. 27-28.

قد اشتدت ، وتوترت ، وتركزت حتى استحالت إلى « أبدية » éternité ؛ ولكنها ليست « أبدية » ميتة مجردة ، بل هى « أبدية » حية واقعية ؛ ونحن إنما نوجد ونحيا ونتحرك فى صميمها [١] .

ومهما يكن من شيء ، فإن من المؤكد أن الإله البرجسونى ليس هو إله الفلاسفة ورجال اللاهوت ، بل هو « إله خالق حر » دون أن يكون فى وسعنا أن ننسب إليه صفة « الوعى » أو « الشعور » أو « العقل » على نحو ما وصفنا بها الإنسان : إذ لما كان الشعور إنما يعبر عن وجود « انحراف » أو « انفصال » بين الفعل والتصور ، ولما كان « العقل » هو مجرد أداة للتحكم فى المادة ، أو مجرد آلة نافعة للصراع من أجل البقاء ، فإنه لمن الواضح أن مثل هذه الصفات قد لا تلائم الجوهر الإلهى . حقاً إن برجسون يصف الله أحياناً بأنه مبدأ فائق للوعى supra-conscience ، ولكنه لم يتحدث عن الله فى كتابه الموسوم باسم « التطور الخالق » إلا باعتباره ذلك « المطلق » الذى يتجلى فينا أو بالقرب منا ، والذى هو بمثابة موجود ماهيته سيكولوجية ، لا رياضية أو منطقية . فالمطلق يحيا معنا ، أو نحن على الأصح نحيا ونتحرك ونوجد فيه . وكل ما لدينا من معرفة عنه هو بالضرورة معرفة ناقصة ، ولكنها ليست خارجية أو نسبية . وإذن فالله هو ذلك الموجود الأسمى الذى نصل إليه حينما نتعمق الوجود ، أو هو تلك الديمومة المتركزة المتجمعة التى نبلغها حينما ننفذ إلى صميم الحياة المتطورة الخالقة [٢] .

بيد أن الإله البرجسونى ليس إلهاً خالقاً يستخرج « الوجود » من « اللاوجود » أو يخلق « العالم » من « العدم » ، بل إن فكرة « العدم » نفسها لهى فكرة زائفة pseudo-idée قد لا تقل تناقضاً عن تصورنا لدائرة مربعة ! والأصل فى هذه الفكرة أننا ننتقل دائماً فى أفعالنا من الخلاء إلى الملاء ، ومن الغياب

(١) *Ibid*; *Introd. à la Métaphysique*, pp. 209-210 & — H. Bergson: *La Pensée et le Mouvant*, p. 176.

(٢) (Cf. J. Chevalier: *Bergson*, pp. 235-236). *L'Evolution Créatrice*, p. 323.

إلى الحضور ، ومن الحرمان إلى الامتلاك ، فيخيّل إلينا أن العدم قد سبق الوجود ، أو أن الوجود قد سدّ فراغاً كان موجوداً من قبله ، كما يجيء الأثاث فيملأ الغرفة الفارغة ، أو كما يجيء السائل فيشغل الفراغ الموجود في الكوب . وهكذا نتصوّر العدم le néant باعتباره تلك « الأرضيّة » التي فُرِشَ فوقها « بساط » الوجود ، أو باعتباره قطعة القماش التي طرّزت فوقها النماذج المرسومة . ولكنّ الواقع أن ليس ثمة خلاء مطلق في الطبيعة ، بل إننا حينما نتصوّر أن شيئاً قد زال أو انعدم ، فإن من المؤكد أن هذا الشيء لم يخلف وراءه فراغاً أو خلاء ، بل كل ما في الأمر أن شيئاً آخر قد حلّ محله . وحينما نتوهَّم أن فكرة العدم هي عبارة عن تصوّرنا لزوال الكل ، فإننا إنما نقوم بعملية عقلية فيها نتصوّر الكل ، ثم نعود فننفيه بجرة قلم . ومعنى هذا أن تعقلنا لأي موضوع باعتباره لا موجوداً إنما هو أولا تعقل لذلك الموضوع باعتباره موجوداً ، مضافاً إليه عمليه نفي négation . ولا ينبغي أن نتصوّر عملية النفي على غرار عملية الإثبات ، فإن القضية الموجبة تنصب على موضوع (كما أقول مثلا إن المائدة سوداء) ، بينما القضية السالبة تنصبّ على حكم آخر (كقولي إن المائدة ليست سوداء) . فالنفي هو إثبات من الدرجة الثانية ، وبالتالي فهو لا ينصب مباشرة على الموضوع . وهكذا نرى أن فكرة العدم لا تكاد تفترق عن فكرة الكل ، إن لم تكن في الحقيقة متضمِّنة لشيء أكثر مما في تلك الفكرة ، من حيث أنها تعبّر عن عملية النفي التي يقوم بها الذهن منتقلاً في رفضه من موضوع إلى آخر . وإذن فإن مفهوم العدم هو مفهوم ممتلىء شامل كمفهوم الكل تماماً ، وبالتالي فإنه لا موضع للقول بأننا نتصور الخلاء أو العدم أو اللاوجود . ويخلص برجسون من هذا كلّه إلى أن الوجود ملاء محض (كما قال برمنيدس قديماً) ما دام العدم غير موجود وغير متصوّر ؛ ومن ثم فلا موضع للتساؤل عن السّر في أن ثمة شيئاً (أو وجوداً) بدلا من أن يكون ثمة عدم أو لا وجود فقط [١].

(١) (Cf. F. Challaye: *Bergson*, p. 215.) *Ibid*; pp. 239-257.

وهكذا الحال أيضاً بالنسبة إلى فكرة « الفوضى » أو الاضطراب désordre التى افترضتها بعض المذاهب الفلسفية حينما جعلت من الله مجرد « صانع » Démiurge ينظم المادة : إذ الواقع أن ليس فى الطبيعة سوى « النظام » ordre وأما ما نسميه بالفوضى (أو انعدام النظام) فهو عبارة عن وجود نظام آخر غير ما نتوقعه أو ننشده ، كما هو الحال مثلاً حينما نكون بصدد البحث عن نظام إرادىّ فلا نجد سوى نظام آلىّ ، أو العكس . فإذا دخلت حجرة ووجدت ما فيها من أثاث مبعثراً ، قلت إنه ليس فى هذه الحجرة نظام ، ولكنّ من المؤكّد مع ذلك أن وضع كل ما فى تلك الحجرة من موضوعات هو مما يمكن تفسيره بالرجوع إلى بعض العلل الفاعلية ؛ ولكنْ لما كان هذا النظام مغايراً لما كنت أتوقعه أو ما هو نافع لى عملياً ، فإننى أعدّه « فوضى » . وإذن فإن فكرة الفوضى هى فكرة عملية لا موضع لتطبيقها فى مجال النظر ، وبالتالى فإنه ليس ثمة ما يبرر التساؤل عما إذا كان فى العالم نظام أو فوضى [1] . — ولو شئنا لاستطعنا أن نسترسل فى نقد فكرة « القدرة الإلهية المطلقة » ، وفكرة « العناية الإلهية » وغير ذلك من الأفكار التقليدية التى لم يتقبلها برجسون فى تصوّره لله باعتباره « مبدأ الخلق » . وسنرى فيما بعد أنه على الرغم من تقرب برجسون فى كتابه « ينبوعا الأخلاق والدين » من بعض التصوّرات الدينيّة للجوهر الإلهى ، فإنه مع ذلك قد ظلّ متمسكاً بوجهة نظره فى رفض الإله العقلى المجرّد الذى دعا إليه بعض الفلاسفة . غير أن دراسة برجسون للتصوف المسيحى سوف تقوده إلى حلّ مشكلة وجود الله وصفاته ، بالرجوع إلى التجربة الصوفية ، مما يدلنا على أنّ فيلسوفنا قد حاول فى خاتمة تطوّره الروحى أن يحطّم تلك المقولات البيولوجية التى ظلت مسيطرة على تصوّره لله فى كتابه « التطوّر الخالق » . وهذا ما سنعود إليه بعد حين حينما نعرض لدراسة الأخلاق والدين على نحو ما تصوّرهما برجسون فى كتابه الأخير .

---

(١) *Ibid*, pp. 298-322.

أما إذا ألقينا نظرة عامة على مذهب برجسون فى « التطوّر » ، فإن أول ما نلاحظه أننا هنا لسنا بإزاء « تطوّر خالق » évolution créatrice (كما أراد برجسون) ، بل نحن بإزاء تطوّر فيه خلق[١] . والواقع أن التطور بطبيعته « محافظ » ، لأنه إنما يستخرج ما كان كامناً ، أو يُظهر ما كان مستتراً ؛ فإذا ما أصبح التطوّر « خالقاً » كان معنى هذا أن ثمة حقيقة أخرى قد انضافتْ إليه وهى التى تعتبر مسئولة عن « الفعل الذى يتحقق » أو « الخلْق الذى يتمّ » . ولهذا فإن من الخطأ أن نوحّد بين « الحياة » و « الطبيعة » ، لأن « الوثبة الحيوية » التى هى الأصل فى عملية الخلْق ليست مجرد حقيقة طبيعية ، بل هى حقيقة روحية[٢] . حقّاً إن الفلسفة البرجسونية هى بمعنى ما من المعانى « فلسفة طبيعة » philosophie de la nature ، ولكنها أبعد ما تكون عن تلك « النزعة الطبيعية » naturalisme التى تخلط بين « الطبيعى » le physique و « الحيوىّ » le vital . وهذا هو السبب فى أن كثيراً من مؤرخى الفلسفة قد اصطلحوا على تسمية الفلسفة البرجسونية كلها باسم « الفلسفة الحيوية » le vitalisme . أليست الطبيعة بأسرها فى نظر برجسون إنما هى « نشاط روحى » مقلوب ؟ أوليس « الحيوىّ » فى تلك الفلسفة التطوّرية هو شىء « نفسىّ » psychologique إن لم نقل شيئاً « روحياً » spirituel ؟ إذن ألا يحقّ لنا أن نقول إن فلسفة برجسون الطبيعية موسومة هى نفسها بطابع روحى (بل دينىّ) حتى قبل تعرّض برجسون للدراسة الدين ؟ حقاً إن برجسون قد ذهب فى خاتمة كتابه « التطوّر الخالق » إلى أن الفلسفة إن هى إلاّ تعمق للصيرورة الكونية على العموم ، أو هى مجرد نزعة تطوّرية صحيحة ، ومن ثمّ فإنها امتداد حقيقىّ للعلم[٣] ؛ ولكن هذه

---

(١) Cf. Sertillanges: *Bergson apologiste*; in *Henri Bergson*, recueil d'articles, p. 63.

(٢) J. Delhomme: Durée et Vie... ; in *Les Etudes Bergsoniennes*, t. II., 1949, p. 189-190.

(٣) H. Bergson: *L'Evolution Créatrice*, p. 399.

الأقوال جميعاً لم تمنع برجسون من أن يحلّق فى سماء الميتافيزيقا على أجنحة ذلك الحدْس الفائق للعقل الذى يسَّر له أن ينفذ إلى صميم « الوثبة الحيوية » خلال مراحل تطوّرها المتعاقبة . ولا شك أن منهج برجسون الحدسىّ وثيق الصلة هنا بفلسفته الميتافيزيقية ، إذ ليس فى استطاعة العقل الذى هو جزء لا يتجزأ من من حركة الطبيعة أن يشرف من علٍ على مسار التطوّر بأكمله . ولعلّ هذا هو ما عناه فيلسوفنا حينما قال بصريح العبارة إنه لا سبيل إلى فهم مذهبه الميتافيزيقى فى استقلال تام عن نظريته فى المعرفة[١] .

بيد أن فلسفة برجسون فى التطور قد استهدفت للكثير من الحملات، إذ قد وجد فيها بعض العلماء والمفكّرين مجرّد تصوّر رومانتيكى شعرىّ ، على الرغم من حرص برجسون فى بعض الأحيان على الاستفادة من تجارب بعض العلماء وملاحظات الكثير من الباحثين . ومن هذا القبيل مثلا ما ذهب إليه برتلو من أن « الوثبة الحيوية » إن هى إلاّ مجاز شعرى قد لا يقلّ خيالاً أو خرافة عن القول بوجود ملائكة توجه الكواكب أو النجوم ![٢] وحجة برتلو فى هذا الحكم أن تفسير التطور لا يكون بإرجاعه إلى قوة خفية أو فاعلية سحرية ، بل يكون بدراسة عوامله القريبة وعلله المباشرة . فليس ثمّة ما يبرّر الالتجاء إلى « وثبة حيوية » لا يمكن تحديدها كيماوياً ، لتفسير الانتقال من نوع إلى آخر أو لتفسير أوجه التشابه المشاهدة فى مظاهر التطور العضوىّ . — وقد يكون من الممكن تفسير أوجه التشابه أو الاختلاف المشاهدة لدى الأنواع الحية المتباينة بإرجاعها إلى ما هنالك من تشابه أو اختلاف فى العوامل الكيماوية والطبيعية التى تؤثر على الأجهزة العضوية من الخارج أو من الداخل . هذا إلى أنه ليس ما يبرّر تلك التفرقة التى أقامها برجسون بين الحىّ وغير الحىّ ، فيما يرى برتلو ؛ بل الواجب أن نفرّق (كما فعل ديكارت من قبل) بين الروح والمادة، سواء أكانت

(١) *Ibid.*, pp. 193 & 201.

(٢) Cf. R. Berthelot: *Un Pragmatisme Romantique.*, t. II., 1913, pp. 271-272.

تلك المادة حية أم لا (١). وبينما نجد أن النظرة الحيوية إلى البيولوجيا أو علم الحياة إن هى إلا مجرد نظرة رومانتيكية قد لا تمت إلى العلم الطبيعى بأدنى صلة ، نرى أن النظرة الديكارتية هى بلا شك ذات صبغة علمية لأنها تحاول أن تفسر التغيرات التى تطرأ على المادة الحية بنفس المبادئ التى تفسر بها تغيرات المادة الجامدة (٢). والواقع أننا لو أنعمنا النظر فى تلك الخصائص التى ينسبها برجسون إلى المادة الحية لوجدنا أنها متوافرة أيضاً فى المادة الجامدة . ولعل أكبر دليل على ذلك أن صفة الديمومة التى ينسبها برجسون إلى المادة الحية (حينما يقول إن الكائن العضوى تاريخ ، وإن كل لحظة من لحظاته متصفة بالجدة والأصالة ، وإن هذا التاريخ غير قابل للإعادة irréversible) هى أيضاً من الصفات التى تميز بعض التحولات المشاهدة فى المادة الجامدة على نحو ما يدرسها « علم طبقات الأرض » . فالجيولوجيا تظهرنا على أن للأرض تاريخاً ، وهى تحاول أن تحدد الحالات المتعاقبة للكرة الأرضية ، دون أن تفترض أن أية حالة من تلك الحالات قد تكررت هى بعينها خلال العصور الجيولوجية المتوالية . ومعنى هذا أن علم طبقات الأرض يقوم على التسليم بأن تعاقب حالات الكرة الأرضية هو مما لا يقبل الإعادة . — بل إننا لو نظرنا إلى أدنى مركب من مركبات المادة ، وليكن مثلاً قطعة صغيرة من الفولاذ ، فإننا نلاحظ أن هذا المركب هو فى صميمه « تاريخ » كالجهاز العضوى سواء بسواء . فلست حالة قطعة الفولاذ فى لحظة معينة من اللحظات هى مجرد إعادة أو تكرار لحالتها فى لحظة أخرى سابقة ، بل إننا هنا بإزاء تطورات لا تقبل الإعادة كما هو الحال تماماً لدى الكائن الحى . وآية ذلك أننا لو حاولنا ثنى تلك القطعة من الفولاذ فى اتجاهين مختلفين ، فإنه لن يتسنى لنا من بعد أن نعيد تلك القطعة إلى حالتها السابقة بأن نعود فنثنيها فى الاتجاه المضاد . وهذا ما حدا ببعض علماء الطبيعة والكيمياء

(١) Cf. R. Berthelot: *Un Romantisme Utilitaire.*, t. II, p. 252, 297.

(٢) *Ibid.*, p. 252-3.

إلى القول بأن لقطعة الفولاذ (على سبيل الاستعارة) «ذاكرة» ، و «حياة» (كما للكائن الحى سواء بسواء) [١] . وهكذا الحال أيضاً بالنسبة إلى الصفتين الأخريين اللتين ينسبهما برجسون إلى المادة الحية ألا وهما قابلية التكيف والقدرة على تركيز الطاقة المستخدمة : فإن ما نسمّيه بتكيف الكائن الحى مع بيئته إن هو إلاّ ضرب من «التوازن الكيماوى» الذى يتولّد عن وجود توافق بين مجموع الشروط الطبيعية والكيماوية اللازمة لتحقق «رَجْع» معين ، وبين هذا الرجع الكيماوىّ نفسه ؛ كما أن القدرة على تركيز الطاقة المستخدمة هى ظاهرة لانعدم لها نظيراً لدى بعض المجموعات اللاعضوية ، بشرط أن نعزل بعضها عن البعض الآخر ؛ فضلاً عن أن مبدأ كارنو فى الديناميكا الحرارية قد لا يكفى لإقامة تفرقة حاسمة بين الكائنات الحية والمادة اللاعضوية ، كما وقع فى ظن برجسون ، مقتفياً فى ذلك أثر بعض علماء القرن التاسع عشر [٢] . — وهكذا يخلص برتلو فى نقده لبرجسون إلى أنه لا موضع للفصل بين المادة العضوية الحية والمادة الجامدة غير الحية بشكل حاسم قاطع .

بيد أننا حتى لو سلّمنا مع برتلو بأن الكائن الحى إن هو إلا مجرد «آلة» ، فإننا لا بدّ من أن نقرر أننا هنا بصدد آلة خاصة ذات طابع نوعىّ ، إذ أن فى استطاعة الآلة «الحية» أن تصلح نفسها بنفسها ، متمرّدة فى ذلك على قانون العودة إلى الاضطراب الإحصائى la loi de retour au désordre statistique الذى هو قانون العالم اللاعضوىّ . وإذا صحّ أن المادة الجامدة تتصف بشىء من القدرة على التكيف ، فإن من المؤكد أنها لا تملك القدرة على تعديل توازنها الباطن لمواجهة موقف خاص تعدّه بمثابة تهديد أو خطر داهم ، بينما نجد أن فى استطاعة الجهاز العضوى دائماً أن يجيب على كل عدوان إجابة أصيلة مبتكرة فيها يعدّل من بيئته الداخلية لمواجهة البيئة الخارجية . وفضلاً عن ذلك فإن فى الكائن الحىّ

(١) *Ibid.*, p. 285.

(٢) *Ibid.*, p. 293.

من الاستقلال الذاتى ، والوحدة ، والتلقائية ، ما لا سبيل إلى تفسيره بالرجوع إلى الخصائص الآلية أو التفاعلات الكيماوية وحدها . — وحسبنا أن نلقى نظرة على ما يتصف به الكائن الحىّ من قدرة على البناء الذاتى auto-construction ، والتنظيم الذاتى auto-régulation ، والإصلاح الذاتى auto-réparation ، لكى نتحقق من أنه ليس مجرّد آلة أو جهاز ميكانيكى . وليس فى عالم الآلة أدنى نظير لتلك الظاهرة الحية التى فيها يقوم عضو من أعضاء الكائن الحىّ بالحلول محل عضو آخر كما قد يحدث أحياناً[١] . وإذن فإن برجسون محقّ فى نقده للآليّة ، وقوله بقصور التفسير الميكانيكى ، وانتصاره للفلسفة الحيويّة عموماً .

ولكننا نعود فنأخذ على برجسون أنه قد جعل من « المادة » مجرد علة مقاومة تقف فى وجه النشاط الحيوىّ الذى تقوم به الأجسام الحية ، دون أن يفطن إلى أن ثمة اتحاداً فى العمل بين المادة والحياة ، على الأقل فى نطاق الحياة النباتية . وليس من شك فى أن القول بأن فعل الإبصار يسبق العين نفسها (من حيث المبدأ) قد يؤدّى إلى ضرب من الثنائية يكون من المستحيل معه أن نفهم حقيقة « الجسم الحىّ » le corps vivant . هذا إلى أن برجسون بإنكاره لفكرة الغائية الباطنة وجعله من المادة مجرد مبدأ مُفرِّق قد أغلق السبيل أمام كل تفسير صحيح للتعضون أو التنظيم العضوى organisation[٢] . وثمة اعتراضات أخرى كثيرة تستهدف لها فلسفة برجسون الحيويّة ، مما لا يتسع المجال لذكره ، فحسبنا أن نشير إلى اعتراض أخير دأب كثير من النقاد على توجيهه إلى برجسون ، دون أن يفطنوا إلى أنه لا يمسّ روح الفلسفة البرجسونية بل ظاهرها فقط . أجل فقد تردّدت على ألسنة الكثير من الناقدين تهمة « الثنائية المطلقة » التى أثارتها فى نفوسهم تفرقات برجسون بين المادة والحياة ، أو بين المبدأ المادى الذى يفرّق والوثبة الحيوية التى تجمّع ، أو بين المكان والزمان ، أو بين العقل والغريزة . . . الخ .

(١) Cf. Jean Wahl : *Traité de Métaphysique*, Paris, Payot, 1953, pp. 345-351.

(٢) Cf. J. Maritain : *La Philosophie Bergsonienne*., 3e éd., 1948, pp. 47-48.

ولكنْ إذا صحّ أن لدى برجسون « ثنائية » فى الاتجاه ، فإن لديه أيضا واحدية » فى الجوهر[١]. وآية ذلك أن الحياة التى تخلق العقل هى أيضاً التى تعمل على ظهور الحدس ، والسَوْرة الحيوية التى قد تتراخى وتتمدّد فتظهر المادة هى بعينها التى قد تتوتر وتتركز فتأخذ صورة الحياة ، والديمومة التى قد تتجمد وتتبدّد فتكون هى الزمان المتجانس هى بعينها التى قد تشتدّ وتتضخم فتكون بمثابة زمان حقيقىّ . . . إلخ . وإذن فالفلسفة البرجسونية ليست « ثنائية » إلا فى الظاهر فحسب ، بحيث قد يكون فى وسعنا أن نقول إن ثمة انتقالا غير محسوس من « واحدية » اسبينوزا التى تقول بكون جامد هندسىّ إلى « واحدية » برجسون التى تقول بكون حىّ كيفىّ[٢] . — وعلى الرغم من أن برجسون قد حرص على أن ينفى عن نفسه تهمة القول بوحدة الوجود ، أو بالواحدية على العموم ، وذلك فى معرض حديثه عن الله وتميزه عن العالم[٣] ، إلاّ أن دفاع الفيلسوف عن نفسه فى هذا الصدد لا يعنى الرجعة إلى الثنائية ، بل هو مجرد تقرير للمفارقة الإلهية أملته على الفيلسوف رغبته الشديدة فى تنزيه الله ونفى تهمة القول بالصدور عن نفسه . ولكننا إذا ألقينا نظرة عامة على روح المذهب نفسه ، وجدنا أننا هنا بإزاء « واحدية ديناميكية كيفية »[٤] تكمن من وراء كل تلك الثنائيات الظاهرة التى يحفل بها كتاب برجسون فى « التطوّر الخالق » . وهذا ما سنعود إليه فى ختام حديثنا عن « الأخلاق والدين » بعد أن نكون قد استعرضنا ثنائيات برجسون الجديدة فى هذا المجال .

---

(١) V. Jankélévitch: *Bergson*, Paris, Alcan, 1931, p. 244.

(٢) V. Jankélévitch: art. in *Revue de Métaphysique & de Morale*, 1933, & *Ibid*, p. 286. p. 113.

(٣) *Lettre* au Père de Tonquédec; *Etudes*, 20 février 1912, p. 515, citée par J. Chevalier ; Bergson, pp 247

(٤) Cf. Penido: *Dieu dans le Bergsonisme*, Paris, Desclée, 1934, p. 58.

٦ ـ الأخلاق والدين

إذا كان قد وقع فى ظن بعض المؤرّخين أن البرجسونية فلسفة طبيعية تطورية تقول بالتغيّر والصيرورة ، ومن ثمّ لا تحتمل مبادئ أخلاقية ثابتة ولا تستطيع أن تتجاوز نطاق التجربة لحل مشكلة وجود الله وصفاته ، فقد جاء كتاب برجسون « ينبوعا الأخلاق والدين » مكذّباً لهذه الادعاءات ، محققاً للكثير من الآمال الروحية التى عقدها البعض على إمام الروحية بلا منازع فى القرن العشرين . وليس فى كتاب برجسون الجديد أى خروج على مبادئ المذهب أو أى تحوّل ملحوظ عن مواقفه السابقة ، ولكنّ فى الكتاب مع ذلك تطوّراً جديداً لم يكن من السهل التنبؤ به سلفاً أو تحديد اتجاهه مُقدّماً . وربما كانت كل (أو جلّ) قيمة « البرجسونية » إنما تنحصر فى هذا المنهج التقدّمى الذى بمقتضاه يعلو الفيلسوف على نفسه باستمرار ، دون أن يخرج على مبادئ مذهبه ، ودون أن يكون اتجاهه الجديد صادراً صدوراً ضرورياً عن منطق مذهبىّ صارم يمكن تحديد خطوطه منذ البداية .

ولو أننا رجعنا إلى نظرية برجسون فى « التطور الخالق » لوجدنا أن ثمة اتجاهين متمايزين قد اتخذتهما « الوثبة الحيوية » l'élan vital ، ألا وهما : اتجاه « الغريزة » الذى أدّى إلى ظهور مجتمعات مغلقة شبه آلية ، كما هو الحال لدى الحيوانات ذات الأجنحة الغشائية hyménoptères كالنمل والنحل ، واتجاه « العقل » أو الذكاء الذى قاد إلى ظهور الإنسان بما له من مقدرة خاصة على استخدام آلات غير عضوية . وقد حاول برجسون فى مؤلّفه الجديد أن يظهرنا على أن ثمة ضربين مختلفين من الأخلاق يقابلان هذين الاتجاهين المتمايزين فقال بوجود « أخلاق مغلقة » morale close هى أخلاق الجماعات

المقفلة (وهى تلك المجتمعات التى تشبه من بعض الوجوه خلايا النحل أو بيوت النمل) و «أخلاق مفتوحة » morale ouverte تتجاوز حدود الجماعة ، وهى أخلاق مليئة بالحركة والخلْق والاختراع ، وعليها يتوقف مصير الإنسانية لأنها هى التى تفتح أمام التطوّر البشرى أفقاً واسعاً لا نهائياً . — وقد رأينا فيما مرّ بنا أن الوثبة الحيوية هى أقرب ما تكون إلى قوة غلاّبة تستخلص من المادة شتى الصور الحية ، فتعمل على ظهور مجتمعات صغيرة مغلقة يشعر أفرادها بالتقارب والتآزر ، ويحرصون دائماً على الدفاع عن أنفسهم ضدّ كل هجوم خارجى . ولو أننا ألقينا نظرة فاحصة على مجتمعات النحل أو النمل ، لوجدنا أن الغريزة هى التى تجعل أفراد تلك الحشرات تحقق من الأفعال ما هو ضرورىّ لصيانة حياتها الاجتماعية . وأما فى المجتمعات البشرية ، فإن « الأخلاق » هى التى تقوم بأداء تلك الوظيفة ، أو على الأصح ضرب معيَّن من الأخلاق هو تلك « الأخلاق المغلقة » التى أشرنا إليها .

والواقع أن ثمة تشابهاً كبيراً بين المجتمعات البشرية البدائية وبين خلايا النحل أو بيوت النمل ؛ بل إن مجتمعاتنا المتحضّرة نفسها لهى فى جوهرها « مجتمعات مغلقة » : لأنه مهما كان من اتساعها ، فإنها فى العادة تضمّ عدداً معيَّناً من الأفراد وتستبعد غيرهم . ومثل هذه المجتمعات إنما تقوم على « الإلزام » obligation الذى يفرض على الجماعة نظاماً من العادات يحقق لها وحدتها ويصون لها كيانها ، فيكون الرباط الذى يجمع بين أفراد الجماعة كذلك الرباط الذى يجمع بين خلايا الجسم الواحد أو بين نمل القرية الواحدة . والإلزام هو فى صميمه قائم على غريزة اجتماعية تنحصر وظيفتها فى المحافظة على التماسك بين أفراد المجتمع ، والعمل على صيانة وحدتهم ضدّ العدو الخارجى . فليس فى وسع تلك المجتمعات المغلقة أن ترقى إلى مستوى « حب الإنسانية » ، لأن « المسافة التى تفصل الأمة — مهما كانت كبيرة — عن الإنسانية ، هى كالمسافة التى تفصل المحدود عن اللامحدود ، أو المغلق عن المفتوح » . وقد يقع فى ظننا أن « حب الإنسانية » إنما هو مجرّد

فضيلة تنشأ عن « حب الوطن » ، كأن العاطفة المحدودة قد تتسع وتكبر حتى تصير عاطفة غير محدودة ، ولكن الواقع أن الفارق بين المجتمع الصغير المغلق على نفسه ، وبين الإنسانية الكبيرة الواسعة ليس مجرد فارق فى الدرجة ، بل هو فارق فى الطبيعة أو الجوهر . ومن هنا فإنه ليس ثمة انتقال تدريجىّ من الأسرة إلى الوطن، ومن الوطن إلى الإنسانية، بل نحن هنا بإزاء مراتب مختلفة يستحيل معها أن يكون« حب الإنسانية » مجرّد ترقّ أو توسع فى « حبّ الوطن »أو المجتمع المغلق [١].

والحق أنه إذا كان ثمة نوعان مختلفان من الأخلاق ، فذلك لأن من الممكن تصوّر العلاقة القائمة بين الفرد والمجتمع على نحو نحوين مختلفين تمام الاختلاف . فالفرد قد يجترئ بالخضوع للجماعة والامتثال لضغط المجتمع ، أو هو قد يعمل على تجاوز حدود الجماعة والاستجابة لنداء الإنسانية . والملاحظ فى العادة أنه لما كان الضرورىّ للمجتمع أن يحافظ على بقائه ، وأن يعمل على صيانة وحدته وتحقيق تماسكه ، فإن الفرد لا بدّ أن يجد نفسه بإزاء « ضغط » اجتماعىّ pression sociale بمقتضاه تلزمه الجماعة بأن يحترم قواعد خاصّة ، مستعينة فى ذلك بمجموعة من الجزاءات المادية والأخلاقية التى تضمن بها تحقيق ذلك « الإلزام » . ومعنى هذا أن الأخلاق لا بدّ أن تتخذ بادئ ذى بدء صورة « تنظيم » اجتماعى فيه يخضع كل فرد لمقتضيات الحياة الجمعية ، فيأتلف من ذلك « عقل جمعى » شبيه بما تصوّره دركايم . والأخلاق بهذا المعنى ليست سوى جهاز من « العادات » تنحصر مهمته فى صيانة كيان المجتمع ، فهى بمثابة رجعة إلى حياة الغريزة (على نحو ما نجدها لدى بعض الحشرات) أو هى مجرّد أخلاق جمعية تُعَدّ فى مستوى أدنى من مستوى العقل infra-intellectuelle . وهنا تكون مهمة « الضمير la conscience » قاصرة على تحديد واجبات الفرد نحو المجتمع ونحو غيره من أفراد الجماعة ،

(١) Cf. H. Bergson : *Les Deux Sources de la Morale et la Religion*, Paris, P.U.F., 1948, 58e éd., pp. 27-28.

إذ ليس الضمير سوى ثمرة من ثمار الحياة الجمعية ، أو هو على الأصح ثمرة من ثمار الطبيعة التى أوجدت الجماعات . والوظيفة الرئيسية التى يقوم بها الضمير الخلقى هى تنظيم التآزر الاجتماعى وتحقيق « النظام الداخلى » المطلوب فى كل جماعة قائمة بذاتها حتى يتسنى لها أن تقف صفاً واحداً أو كتلة واحدة فى وجه الأجنبىّ أو العدوّ الخارجى . وحينما يستشعر الفرد فى ذاته نزوعاً شخصياً يميل معه إلى مقاومة ضغط « الأنا الاجتماعية » le moi social ، فإن غريزة الحياة سرعان ما تستيقظ فى نفسه لكى تمدّه بالقوة اللازمة لأداء واجبه الاجتماعى ومقاومة سائر النزعات الباطنة . وهكذا يندفع الفرد إلى قهر « الأنا الفردية » le moi individuel التى قد تحفزه إلى إيثار مصلحته الذاتية على مصلحة الغير ، خاضعاً فى ذلك لغريزة الحياة التى تكمن من وراء كل نظام اجتماعىّ . وهنا تكون القاعدة الكبرى فى كل أخلاق مغلقة هى العمل على صيانة التقاليد النافعة للمجتمع ، وتوفير العادات الطيّبة لسائر أفراد الجماعة ، حتى يتحقق التعاون الاجتماعى المطلوب على أكمل وجه . وعلى ذلك فإن المثل الأعلى للمجتمع المغلق على ذاته هو تهذيب أفراده تهذيباً اجتماعياً صالحاً يضمن للجماعة أسباب التعاون والتآزر . وهذا هو السبب فى أن الواجبات التى ينهض بها أفراد الجماعات المغلقة قد تبدو مجرد واجبات لاشخصيّة impersonnels ما دامت طاعة الواجب هنا هى فى صميمها مقاومة للذات : résistance-à-soi-même [1] .

وقد توقف برجسون طويلاً عند دراسة « الإلزام » الاجتماعى ، محاولاً أن يكشف عن الطابع الحيوى الذى ينطوى عليه هذا الإلزام . ولما كانت الوثبة الحيوية (أو غريزة الحياة) هى التى أرادت المجتمع منذ البداية ، فإن الإلزام الاجتماعى — كما سبق لنا القول — هو أقرب ما يكون إلى تلك الرابطة التى تجمع بين نمل القرية الواحدة ، أو خلايا الجسم العضوىّ الواحد . بل

(١) *Les Deux Sources*, etc, p. 13-41.

ربما كان فى وسعنا أن نقول إن الإلزام هو « الصورة التى قد تتخذها تلك الرابطة فى نظر النملة لو قدّر لها أن تصير عاقلة كالإنسان ، أو فى نظر الخلية العضوية لو قدّر لها أن تصبح مستقلة فى حركاتها كالنملة العاقلة . . . »[1] وعلى كل حال فإن « التآزر الاجتماعى » cohésion sociale يرجع — فى جانب كبير منه — إلى تلك الضرورة التى يجد المجتمع نفسه معها ملزماً بأن يدافع عن نفسه ضدّ الآخرين . وليس من شك فى أن حبّ الفرد لأقرانه الذين يعيش معهم جنباً إلى جنب هو الذى يضطره إلى أن يعادى سائر الأفراد الذين يتهدّدونه من الخارج . ومن هنا فإن «الحرب» ضرورة اجتماعية تقتضيها حاجة الأفراد إلى الدفاع عن ممتلكاتهم الجمعية ومصالحهم المشتركة . والواقع أن الحرب هى المحكّ الأول لصدق الفرد فى خدمة جماعته ، لأنها هى العامل الفيصل فى تحديد مصير الجماعة ، وبالتالى فإنها لا بدّ من أن تلزم الأفراد جميعاً بخوض المعركة . وقد لا يكون داعى الحرب كافياً ، كما قد لا تكون أوامر الجماعة معقولة ، ولكن لا بد للفرد من أن ينساق لأمر الجماعة ، كما لا بدّ له من أن يأخذ نفسه بقوانينها ، دون أن يدع لعقله الفردىّ أىّ مدخل فى مناقشة دواعيها وأوامرها . وليست الحرب مجرد ظاهرة ضرورية لصيانة الملكية الجمعية la propriété collective ، بل إن كل ما يجىء معها من قتل وسلب ونهب وكذب وخداع وتضليل هى كلها ظواهر مشروعة تقرها الجماعة وتثيب عليها .

بيد أن الفرد حينما يحقق سائر الواجبات أو الالتزامات التى تفرضها عليه « الأخلاق المغلقة » فإنه لا بدّ من أن يشعر بضرب من الرفاهية الفردية والإجتماعيه التى تشبه إلى حد كبير ذلك الشعور النفسى الذى يصاحب قيام الحياة العضوية بوظيفتها العادية . وعلى الرغم من أن « الإلزام » هنا لا بدّ من أن يتخذ صورة « أمر مطلق » impératif catégorique لا موضوع فيه للأخذ أو الردّ (إذ تكون صيغته هى : « هذا واجب لا لشىء إلا لأنه واجب ») ،

---

(١) *Ibid.*, p. 20-23.

فإن العقل والاختيار لا بدّ من أن ينضافا إلى الضرورة الاجتماعية فى مجال الأخلاق الإنسانية ، حتى ولو كانت أخلاقا مغلقة[١] . وعلى كل حال ، فإن الأخلاق المغلقة هى فى صميمها أخلاق اجتماعية تقوم على « غريزة الحياة » ومن ثمّ فهى بالضرورة ذات « طبيعة بيولوجية »[٢] .

أما « الأخلاق المفتوحة » ، فهى وإن كانت فى جوهرها « بيولوجية » كالأخلاق « المغلقة » سواء بسواء ، إلاّ أنها ليست وليدة « ضغط » اجتماعى ، بل هى إنما تصدر عن « نزوع » سام تتمثل فيه جاذبية القيم . وبينما تعبّر « الأخلاق المغلقة » عن خضوع الفرد لقسْر الجماعة ، نجد أن « الأخلاق المفتوحة » تعبّر عن استجابة الفرد لنداء الحياة الصاعدة . فنحن هنا بإزاء أخلاق إنسانية تدعونا إلى تجاوز حدود الجماعة والتعلّق بواجبات سامية تجهلها الأخلاق الاجتماعية كالمحبة والتضحية وبذل الذات وما إلى ذلك . وليس الفارق بين الأخلاق الاجتماعية والأخلاق الإنسانية مجرد فارق فى الدرجة ، بل هو فارق فى الطبيعة[٣]؛ إذ بينما تتجه الأخلاق الاجتماعية نحو حماية الجماعة البشرية الواحدة من عدوان غيرها من الجماعات ، وبينما ينحصر مثالها الأعلى فى تحقيق العدالة والتضامن الاجتماعى ، نرى أن الأخلاق الإنسانية تنزع نحو العمل لصالح البشرية قاطبة ، وتجعل مثلها الأعلى هو « المحبة » و « الكمال الأخلاقى» . حقـًّا إن الوثبة الحيوية لم تستطع أن تنتج سوى جماعات مغلقة ، ومن ثمّ فإنها لم تتمكن — فى هذا الاتجاه — من أن تمضى بالمادة إلى أبعد حدّ ، ولكنها مع ذلك لم تتوقف عند هذا الحدّ ، بل هى حينما عجزت عن الاستعانة بالنوع بأكمله ، لم تجد بُدًّا من أن تستعين ببضعة شخصيات ممتازة منه ، اتخذت منها أدوات لتحقيق مقاصدها وأغراضها . — وهكذا استمرت « الوثبة

(١) *Ibid.*, p. 24. & Cf. Challaye: *Bergson*, nouv. éd., p. 271-2.

(٢) *Ibid.*, p. 272.

(٣) *Les Deux Sources*, p. 31.

الحيوية » فى عملها ، جاعلة من « العبقرىّ » نوعاً جديداً بأكمله ، ولو أننا هنا بإزاء نوع لا يتألف إلاّ من فرد واحد ! فالعباقرة هم أنواع جديدة تخلقها الطبيعة بوثبة لا سبيل إلى التنبؤ بنتيجتها ، وهم أقرب البشر جميعاً إلى مصدر الحياة وينبوع الجدّة . ومعنى هذا أن « الأخلاق المفتوحة » إنما تقوم على أكتاف عظماء البشرية من الأبطال والأنبياء والمصلحين ؛ وهؤلاء هم رموز « الوثبة الحيوية » ، ودعاة « المحبة » و « الإيثار » ، ورسل القيم الروحية فى كل زمان ومكان . وليس القدّيسون المسيحيون وحدهم دعاة تلك الأخلاق « المفتوحة » ، بل لقد عرفت الإنسانية قبلهم حكماء اليونان ، وأنبياء إسرائيل ، ورسل البوذية ، وغيرهم . وكل هؤلاء العباقرة الممتازين قد اتخذتهم « الوثبة الحيوية » مجرّد أدوات لتحقيق مقصد جديد ، حينما اتجهت نحو تكوين جماعات جديدة مفتوحة ، وحينما أرادت أن توجد « أخلاقاً ديناميكية » تعلو فوق مستوى العقل morale supra-intellectuelle . . وبينما تنتشر « الأخلاق المغلقة » عن طريق « الدفع من الخلف » vis a tergo ، نجد أن هذه الأخلاق الجديدة لا تنتشر إلاّ عن طريق « الجاذبية من الأمام » ، لأنها فى صميمها اتجاه ينزع دائماً نحو المستقبل . فنحن هنا بإزاء « أخلاق متحرّكة مفتوحة » لا تنتشر إلاّ عن طريق محاكاة الأفراد لنموذج فردى يعجبون به وينجذبون نحوه . ومعنى هذا أن « الأخلاق الإنسانية » إنما تقوم على الاستجابة لنداء البطل l'appel du héros ؛ والبطل يؤثر على إرادتنا تأثيراً فعّالا مباشراً ، لأنه لا يخاطب منا العقل ، بل هو يخاطب الحساسية ، وهو لا يجتذبنا بالاستدلال بل بالقدوة[1] .

وحينما يتحدث برجسون عن أولئك الأفراد الممتازين الذين نستجيب لندائهم ونعمل تحت تأثيرهم ، فإنه لا يقول عنهم إنهم تلك « الصفوة المختارة » l'élite التى تحقق للحياة حركتها الصاعدة فحسب ، بل هو ينسب إليهم أيضاً قدرة خاصة على الإحساس بانفعالات جديدة لا عهد للناس بها من قبل ، وهذه

(١) *Ibid.*, pp. 97-98.

الانفعالات الجديدة هى الأصل فى سائر ضروب الإبداع ، سواء أكان ذلك فى مجال الفن أم فى مجال العلم أم فى أى مجال آخر من مجالات الحضارة البشرية. و « الانفعال » هنا لا يعنى مجرد تأثر وجدانى عابر أو مجرّد اضطراب نفسىّ عارض ، بل هو أقرب ما يكون إلى ثورة نفسية عميقة أو زلزال باطنىّ عنيف . وهذا الانفعال كثيراً ما يكون مصحوباً بحركة فكرية خصبة أو إلهام عقلىّ ممتاز ، كما تدلنا على ذلك بعض الانفعالات الهامة التى مرّ بها كبار المتصوّفة والقديسين والأبطال وغيرهم . . . والواقع أن الخلق أو الإبداع la création إن هو فى أصله إلاّ مجرد « انفعال » émotion . والانفعال هنا مزيج من الحساسية واليقظة الفكرية والإلهام الروحى والحدس الصوفى . ففى كل « انفعال » من هذا القبيل ضرب من « التطابق » بين « الرائى » والمرئىّ » أو بين « العارف » و « المعروف »[1] . ومن هنا فإن برجسون يربط بين « الانفعال» (مفهوماً على هذا النحو) وبين « الحدْس » l'intuition أو الوجدان ، .مع حرصه فى الوقت نفسه على القول بأن « الأخلاق المفتوحة » التى تصدر عن مثل هذا الحدس ليست مجرد « أخلاق عاطفية morale de sentiment» كما قد يقع فى ظن البعض . وآية ذلك أن « الانفعال » الذى نحن بصدده لا بدّ من أن « يتبلور » على شكل « تصوّر عقلى » représentation ، لكى لا يلبث أن يستحيل إلى « مذهب » doctrine. ولولا وجود تلك « الانفعالات » الحية التى تكمن من وراء المبادئ الأخلاقية الصارمة ، لما تسنى للنظريات الأخلاقية أن تنتشر وتعمل عملها . وهذا هو الحال مثلا بالنسبة إلى النظريات الأخلاقية التى جاءت بها المسيحية ، إذ لولا ذلك « الانفعال » الجديد الذى عملت على إثارته فى قلوب الناس باستمالة إراداتهم نحو « المحبة » أو « الإحسان » la charité ، لما تسنى لها أن تسيطر على سلوكهم ، أو أن تستولى على عقولهم . وإذن « فالانفعال » قد سبق الأخلاق الجديدة ، والميتافيزيقا الجديدة ،

---

(١) *Ibid.*, p. 43.

لأنه هو الذى مهّد « الجوّ » لانتشار الأخلاق المسيحية والميتافيزيقا المسيحية[١].

وإذا كان من شأن المصلحين والصوفيّين والقديسين والأبطال أن يصدروا فى أعمالهم ومبادئهم عن تلك « الانفعالات » الحية ، فذلك لأن لديهم شعوراً بالاتحاد أو التطابق coïncidence مع جهد الحياة الخالق نفسه . وهذا هو السبب فى أن هؤلاء « العباقرة » كثيراً ما يبدون لنا أقرب ما يكونون إلى الروحانية الخالصة التى فيها تتفتح النفس فلا تعود تشعر بثقل المادة أو أسْر المجتمع أو قَسْر الضغط الاجتماعى. والواقع أننا لو تعمقنا الأخلاق الجديدة التى يجىء بها مثل هؤلاء « الأبطال » لوجدنا أنها تعبر عن اتحادهم بالمصدر الأصلىّ للحياة ، أو بالوثبة الحيوية نفسها؛ وهذا الاتحاد هو الأصل فى شعورهم بالتحرّر من ربقة الطبيعة وأسر المدنية[٢] . ولولا هذا الشعور الذى يستولى على نفوسهم حينما يتمّ الاحتكاك المباشر بينهم وبين المبدأ الأصلىّ الذى يصدر عنه الجنس البشرى بأكمله ، لما كان فى وسعهم أن يستمدّوا قوة تمكنهم من حبّ الإنسانية قاطبة[٣] . فالأخلاق الإنسانية هى أخلاق « النفس المتفتحة » l'âme qui s'ouvre التى تتداعى أمام ناظريها سائر العوائق المادية، والتى تشعر بأن « الغبطة الروحية » قد أخذت بمجامع قلبها . وخير مثال لتلك الأخلاق — فى نظر برجسون — هو الأخلاق المسيحية التى تعبّر أحسن تعبير عن «النفس المتفتحة»[٤].

ولكن كيف يتسنّى للأبطال الذين يتحدث عنهم برجسون أن يوجّهوا تاريخ الإنسانية ، أو أن يضعوا دعائم تلك الأخلاق الديناميكية « المفتوحة » ؟ هنا يهيب فيلسوفنا بالتجربة الصوفية فيقول : « إن المتصوفة الحقيقيّين ليفتحون قلوبهم لموجة علوية أو مدد إلهى يستولى على صميم وجودهم . وهم إذا كانوا كبيرى الثقة فى أنفسهم ، فذلك لأنهم يشعرون بأنهم يطوون فى ذواتهم شيئاً

(١) *Les Deux Sources*, p. 46.

(٢) *Ibid.*, p. 50.

(٣) *Ibid.*, p. 52.

(٤) *Ibid.*, p. 57.

أسمى منهم ؛ وهكذا نراهم يقدّمون الدليل على أنهم رجال عمل عظماء ، مما يدهش له أولئك الذين يظنون أن التصوف إن هو إلاّ نظر ونشوة وانجذاب . أما ذلك المجرى الدافق الذى يدعونه ينهمر فى صميم نفوسهم ، فهو مجرى هابط يريد من خلالهم أن يمتدّ إلى باقى الناس ؛ ومن هنا فإن الحاجة الملحة إلى نشر ما تلقوه وإذاعته فيما حولهم كثيراً ما تأخذ بمجامع قلوبهم كأنما هى سَوْرة الحب . ولا بدّ لكلّ منهم من أن يسم ذلك « الحب » بطابعه الخاص . — وهذا الحبّ هو لدى كل واحد منهم عبارة عن « انفعال » جديد كل الجدة ، ومن ثمّ فإنه هو لكفيل وحده بأن يغير من مجرى الحياة البشرية وأن يخلع عليها نغمة جديدة . وهكذا يجعل هذا الحبّ من كل واحد منهم موجوداً محبوباً لذاته ، فيندفع الناس من خلاله وفى سبيله إلى فتح قلوبهم لمحبة الإنسانية قاطبة[1] .» وإذن فالأخلاق المفتوحة إنما تنتشر عن طريق « النموذج الحىّ » الذى يقدّمه لنا البطل؛ وإذا كان من شأن هذا « النموذج » أن يجد أصداء قوية فى نفوسنا ، فذلك لأن ثمة « صوفياً » كامناً يرقد فى أعماق ذواتنا ، وهذا المثال الحىّ لا بدّ من أن يكون مناسبة لتيقّظه . — فالأخلاق لا تنتشر عن طريق المبادئ المجرّدة غير الشخصية بل هى فى الغالب وليدة نداء حىّ ترسله إلينا شخصية قوية نجد لديها القوة المحرّكة والمثال الحىّ الذى لا بدّ من أن يحتذى . وبعبارة أخرى ، فإن الأخلاق المفتوحة لا تقوم على قوانين صارمة ملزمة ، بل على الاستمالة والقدوة . وبينما تستند « الأخلاق المغلقة » إلى أوامر مطلقة وقوانين صارمة وضرورات اجتماعية والتزامات لا شخصية ، نجد أن « الأخلاق المفتوحة » إنما هى فى فى صميمها عبارة عن مجموعة من « النداءات » appels التى يوجّهها إلى ضمير كل فرد منّا « أشخاص » ممتازون يمثّلون خير ما فى الإنسانية . وما لهذا النداء من قوة أو فاعلية إنما يتوقف على قوة أو شدة « الانفعال » الذى ارتبط به منذ البداية ، لأن هذا الانفعال (وإن كان من الممكن أن يستحيل إلى

(١) *Ibid.*, p. 102. (Cf. également Challaye: *Bergson*, p. 273.)

مجموعة من الأفكار) هو فى صميمه أسمى من « الفكرة » l'idée ، بل هو فى مستوى أرقى من مستوى العقل supra-intellectuel [١]. وعلى كل حال ، فإن قوة « الأخلاق المفتوحة » لا تنحصر فى تعاليمها النظرية ومبادئها الفلسفية ، بل هى تتوقف على شرط واحد فقط : ألا وهو أن تجىء تلك المبادئ العامة والقواعد العديدة فتذوب فى شخصية رجل واحد وتنصهر فى بوتقة نموذج بشرى واحد . وهكذا يكون « البطل » (أو القديس أو الصوفى أو المصلح الدينى) بمثابة العبقرى الذى يمكن اعتباره رمزاً للوثبة الحيوية ، لأنه هو الذى يسوق وراءه المجتمعات المتحضرة ماضياً بها نحو آفاق واسعة تمتد فيما وراء كل ما تنطوى عليه « الأخلاق المغلقة » بأوامرها والتزاماتها وحدودها الاجتماعية الضيقة .

ولكن هل يكون معنى هذا أن الصلة مقطوعة تماماً بين « الأخلاق المغلقة » القائمة على ضغط المجتمع ، وبين « الأخلاق المفتوحة » القائمة على الاستجابة لنداء البطل ؟ هنا يقول برجسون إنه على الرغم من أن الاختلاف بين هذين الضربين من الأخلاق هو اختلاف فى الطبيعة لا فى الدرجة (كما سبق لنا القول) فإننا هنا بإزاء مرحلتين من مراحل التقدم الحيوى ، أو مظهرين مختلفين من مظاهر الوثبة الحيوية . وحينما ننتقل من التضامن الاجتماعى إلى الإخاء الإنسانى فإننا بلا شك نقطع صلتنا بطبيعة معينة ، ولكننا لا نقطع صلتنا بالطبيعة كلها على وجه العموم . بل إن المثل الأعلى للأخلاق « المفتوحة » كثيراً ما يساهم بقسط وافر فى تغيير طبيعة المجتمعات المغلقة نفسها . وهذا هو السرّ فى ظهور تلك الأنظمة الديموقراطية التى تنسب إلى سائر الناس حقوقاً متساوية وحظوظاً متكافئة . حقّاً إنه قد يبدو أن ثمة ضرباً من التعارض بين « الحرية » و « المساواة » ، ولكن من شأن « الإخاء » بالضرورة أن يزيل كل تعارض بينهما . فالديموقراطية فى صميمها ذات طابع إنجيلىّ évangélique ، لأن « المحبة » l'amour هى منها بمثابة المحرّك الأصلىّ [٢] . ولكن سواء كنا

(١) *Les Deux Sources*, pp. 85-86.

(٢) *Ibid.*, p. 300.

بإزاء « الأخلاق المغلقة » أم بإزاء « الأخلاق المفتوحة » ، وسواء تحدثنا عن « ضغط المجتمع » أم عن « نداء البطل » ، فإنه لا بدّ لنا دائماً من أن نذكر أن « علم الحياة » (بمعناه الواسع الشامل) هو الأصل فى كل « أخلاق » ، لأن الأخلاق بطبيعتها ذات ماهية « بيولوجية »(١) . ولو لم تكن « الحياة » نفسها هى التى أرادت « الأخلاق » لما كان ثمة موضع للحديث عن ضربين من الأخلاق أو عن ينبوعين مختلفين صدر عنهما الشعور الأخلاقى . وهذا ما يحدونا إلى القول بأن فلسفة برجسون الأخلاقية هى فى صميمها فلسفة « حيوية » لا يمكن أن تُفْهَم إلاّ على ضوء نظريته فى « التطوّر الخالق » و « الوثبة الحيوية » .

وكما فرّق برجسون بين ضربين مختلفين من الأخلاق : « أخلاق مغلقة » و « أخلاق مفتوحة » ، نراه يفرق أيضاً بين ضربين مختلفين من الدين : « دين ساكن » (أو استاتيكى religion statique) و « دين متحرّك » (أو ديناميكى dynamique) . وهو يذهب إلى أننا لو استعرضنا شتى الديانات لوجدنا أنها لا تخلو من مظاهر انحراف وتناقض ولا أخلاقية immoralisme ، إن لم تنطو فى بعض الأحيان على دعوة ضمنية إلى اقتراف بعض الجرائم . وكلما كان الدين بدائيًّا غاشماً ، كانت المكانة المادية التى يشغلها فى حياة معتنقيه أعظم وأشمل . وقد نجد فى الماضى أو فى الحاضر مجتمعات بشرية لا تعرف العلم أو الفن و الفلسفة ، ولكنْ ليس ثمة مجتمع بلا دين (٢) . وعلى الرغم من أننا نعرّف الإنسان فى العادة بأنه « حيوان ناطق » (أو عاقل) فإن الديانات البشرية شاهدة بأن الإنسان كثيراً ما آمن بالسحر والخرافة والخزعبلات الواهية . وإذا كان « الحيوان » يجهل « الخرافات » جهلا تاماً ، فإنّ الإنسان (على العكس من ذلك) هو الحيوان الوحيد الذى

---

(١) *Ibid.*, p. 103.

(٢) *Ibid.*, p. 106. & (C. également: *Bergson* par J. Chevalier, pp. 310-311.)

يعلّق أهمية كبرى فى صميم وجوده على أمور وهمية غير معقولة ، وظواهر غيبية غير مفهومة ، وقوى سحرية غير ملموسة . وسنرى بعد حين أن الدين وثيق الصلة بالسحر والأساطير الخرافات ، خصوصاً عند الإنسان البدائى ؛ ولكن حسبنا أن نقرّر هنا أن الدين ، حتّى فى أدنى صورة وأكثر أشكاله بدائيّة ، هو وليد حاجة بشرية ، إن لم نقل وظيفة طبيعية .

وبينما نلاحظ أن النباتات والحيوانات تحيا غارقة فى طمأنينة مطلقة لا يكاد يعرفها الإنسان ، نظراً لأنها تحيا فى « الآن » l'instant ، كما لو كانت تنعم بأبديّة ليس فيها موضع للقلق أو اللهفة أو السأم ، نرى أن الإنسان هو الحيوان الوحيد الذى يبحث ويتردّد ويتعثر ، ويضع مشروعات ، ويتخذ تصميمات ، ويخشى أن تفشل مشروعاته أو ألا تتحقق تصميماته ، ويشعر دائماً بأنه مهدّد بالمرض ، ويعرفُ مقدّماً أنه لا محالة ذائق الموت . وليس من شك فى أن يقظة العقل عند الإنسان قد تفضى إلى « قلق بشرى » inquiètude humaine يكون هو الكفيل بالقضاء على نظام الطبيعة . وفضلاً عن ذلك ، فإنه بينما يحقق الحيوان بغريزته تلك الأفعـــال الضرورية للحياة الجمعية ، نجد أن فى وسع الإنسان ، بفضل ما لديه من عقل أو ما يتمتع به من ذكاء ، أن يتحقق من أنه قد يكون من مصلحته أن يغفل الآخرين وألا يكترث إلاّ بنفسه ، وقد يظهره الفكر نفسه على أنه ليس هناك دائماً توافق حقيقىّ بين المصلحة الفردية والمصلحة العامة . ومعنى هذا أن تيقظ العقل قد يكون ضارًّا بالجماعة كما هو ضارّ بالفرد[1] .

بيد أن الطبيعة — مع ذلك — هى التى أرادت العقل ، كما أرادت الغريزة . وهى قد تكفّلت من تلقاء نفسها بإعادة ذلك النظام الطبيعىّ الذى قد يخلّ به العقل . وسبيلها إلى ذلك هو تلك الخرافات والأساطير التى يتميز بها الدين الساكن . والواقع أن الطبيعة قد وهبت الإنسان ملكة خاصة تشبه الخيال من

(١) Challaye: *Bergson*, p. 286.

بعض الوجوه ، وتلك هى « الوظيفة الأسطورية » أو « الملكة الخرافية » fonction fabulatrice التى بمقتضاها يستطيع الإنسان أن يخترع شخصيات خيالية (كما فى الروايات والقصص الأدبية) يخلع عليها صوراً متباينة ، وأشكالاً متعدّدة ، وينسب إليها صفات وأخلاقاً وتاريخاً بأكمله . وهذه الشخصيات قد تكون « أرواحاً » بادئ الأمر ، ثم تستحيل إلى « آلهة » أو « قوى إلهية » فيما بعد . ولكن المهمّ أن « الوظيفة الأسطورية » هى التى تحملنا على الظن بأن تلك القوى الإلهية تراقبنا ، وأنها تتطلّب منّا الولاء والخضوع لذلك « المجتمع » الذى قد تحدثنا أنفسنا بالتمرّد عليه أو التنكر له . وإذا كان الموجود الناطق بطبيعته موجوداً يؤمن بالخرافات superstitieux فذلك لأنّ من شأن « الوظيفة الأسطورية » أن تهبه شيئاً من الثقة أو الطمأنينة ، إذ هى التى تمدّه بفكرة « الخلود الشخصى » ، فلا تلبث النفس أن تطمئن إلى بقائها بعد الموت ، على الرغم من إدراكها لواقعة الموت الآلية التى لا مفرّ منها . وفضلاً عن ذلك ، فإن « الوظيفة الأسطورية» هى التى تحفزنا إلى الإيقان بوجود « تدخّل فائق للطبيعة » ، فنتجه إلى « الصلاة » نستجدى بها الرحمات ، ولنلتجئ إلى « السحر » و « الطقوس الدينية » نلتمس من ورائها الغوث والنجاة . وكأن الطبيعة قد أرادت من « الوظيفة الأسطورية » أن تكون لسان حال الجماعة ، لأنها هى التى تقنع الفرد بأنه لا محالة واجد مصلحته فى الخضوع لأخلاق الجماعة المغلقة[1] .

وليست هذه الوظيفة الأسطورية بمثابة غريزة ، ولكنها تقوم فى المجتمعات البشرية بدور يشبه إلى حدّ كبير ذلك الدور الذى تقوم به الغريزة فى المجتمعات الحيوانية . « والدين الساكن » من ثَمّ إنما هو الدين الطبيعىّ الذى يمكن اعتباره مجرّد ردّ فعل تقوم به الطبيعة ضدّ ما يجىء مع استعمال العقل من أثر مرهق déprimant للفرد ، ومفكّك dissolvant للجماعة . فالديانة

(١) *Les Deux Source*, p. 137.

الاستاتيكية هى التى تحمل الفرد على التشبث بالحياة (على الرغم من إدراكه العقلى لحقيقة الموت) ، وهى التى تدفعه إلى الإخلاص للجماعة (على الرغم من نزوعه العقلى نحو التفرد) . وإذا كان « الدين الساكن » وثيق الصلة بالسحر magie ، فذلك لأن « السحر » إن هو إلا تجسيم وتحقيق لما يجيش به قلب الإنسان من رغبات[١] . وقد لا يكون من الصعب فى بعض الأحيان أن نكشف عما يكمن وراء الطقوس الدينية من « أعمال سحرية » ، إذ السحر فى أصله إنما هو ضرب من الحيطة التى تتخذها الطبيعة لنفسه ضد بعض الأخطار التى تهدد الكائن الناطق . فالسحر هو جزء لا يتجزأ من الدين (الساكن) ، أو ربما كان الأصح أن نقول إن الدين والسحر قد صدرا عن أصل واحد ، وهما فى العادة يسيران دائماً جنباً إلى جنب .

أما إذا نظرنا إلى « الدين المتحرك » (أو الديانة الديناميكية) ، فإننا سنجد أنفسنا بإزاء تجربة روحية منبعها الحدس لا الغريزة ، وغايتها الاتصال بالله لا التشبث بالمجتمع ، ووسيلتها الانفصال عن كل شىء لا التعلق بأهداب الحياة . وإذا كنا قد أطلقنا على هذه التجربة الروحية اسم « الدين » (كما فى حالة « الدين » الساكن تماماً) فذلك لأن الدين المتحرك يحقق للمرء الطمأنينة والسكينة sérénité كالدين الساكن تماماً (ولو أن الطمأنينة هنا تحقق بشكل أسمى وأرقى)[٢] . والدين المتحرك إنما هو ذلك « الدين » الذى نلقاه لدى الصوفية من أمثال القديسة تريزا دافيلا Thérèse d'Avila والقديس فرنسوا داسيز François d'Assisse والقديس جان دلاكروا Jean de la Croix وبسكال Pascal وغيرهم . وعلى الرغم مما قد يكون بين هؤلاء الصوفيين من خلاف فى التعبير عن تجربتهم الحدسية المباشرة ، فإنهم جميعاً يصدرون عن احتكاك مباشر أو اتصال فعال بالجهد الخالق الذى يكمن من وراء الحياة .

(١) *Ibid.*, p. 176.

(٢) *Les Deux Sources*, p. 225.

وهذا الجهد هو من الله ، إن لم يكن هو الله نفسه . وليس من شك فى أن « التصوّف » الحقيقىّ أمر نادر ، ولكن بذور الصوفية قد وجدت فى كل زمان ومكان . والصوفى العظيم إنما هو تلك الشخصية النادرة التى نستطيع أن تتجاوز الحدود التى عيّنتها للنوع البشرى ماديّتُه ، وبالتالى تستطيع أن تواصل الفعل الإلهىّ نفسه [١] . وقد حاول فلاسفة اليونان أن يسموا بأنفسهم إلى هذا المستوى ، فلم تسمح لهم نزعتهم العقلية المحضة بأن يصلوا إلى التصوف الحقيقى الذى فيه يمتزج النظر والعمل ، وتختلط الإرادة البشرية بالإرادة الإلهية . ونحن نعلم كيف كان « العمل » l'action عند أفلوطين مجرّد تضاؤل للنظر la contemplation بينما التصوف الحقيقىّ هو فى صميمه فعل ، وخلق ، وحبّ [٢] . وأما إذا نظرنا إلى حكماء الهند ، فإننا ولا شك واجدون عندهم ضروباً عديدة ، من الممارسات الصوفية ، ولكن « التصوّف الحقيقى » لم يظهر بأجلى معانيه حتى البوذية . حقاً إن البوذية لم تجهل المحبة ، ولكن التشاؤم والقول باستئصال إرادة الحياة قد منعا معظم الفلسفات الهندية من أن ترقى إلى مستوى التصوف الحقيقى . ولقد أعوزت البوذية الحرارة ، كما أنها قد جهلت بذل الذات ، فضلاً عن أنها لم تؤمن بفاعلية العمل الإنسانى ؛ وكل هذه العوامل قد حالت بينها وبين الوصول إلى تلك « الثقة الصوفية » التى قد تستحيل إلى قوة تزحزع الجبال . وإذا كان « التصوف الحقيقى » قد ظهر من بعد عند بعض الحكماء الهنود ، فإن ظهوره قد كان متأثراً بالتصوف المسيحىّ وانتشار الحضارة الغربية فى أرجاء الهند . والواقع أن « التصوف التامّ » هو فى جوهره « فعل » ، ولهذا فإن المتصوّفة الحقيقيين قد كانوا رجال عمل ، كما تدلنا على ذلك أعمال رجل مثل القديس بولس ، أو فتاة مثل چان دارك ، أو قديسة مثل القديسة تريزا . . . إلخ . و « المسيح » فى نظر برجسون هو أكبر شخصية صوفية عرفها التاريخ ، بحيث

(١) *Ibid.*, p. 233.

(٢) *Ibid.*, p. 234, 238.

قد يكون فى وسعنا أن نقول إنّ كل المتصوّفة إن هم إلاّ أتباع أصيلون (ولو أنهم ناقصون) لمسيح الإنجيل الذى هو مثلهم الأعلى . وإذن فإنه مهما كانت نظرتنا إلى المسيح وطبيعته وأصله ، فإننالابد واجدون أن جميع المتصوّفة هم على شاكلته . والصوفى المسيحىّ يشعر بأن « الحب » يستنفد كل وجوده ، ولكن حبّه ليس مجرد حب إنسان لله ، بل هو حبّ الله لجميع الناس . ومعنى هذا أن الصوفى يحبّ — من خلال الله وبواسطة الله — كل الإنسانية حبًّا إلهيًّا . وهو يشعر بأنه على اتصال عميق مباشر بتلك الوثبه الحيوية التى تكمن من وراء شتى مظاهر الوجود ، ولكنه لا يتحد بالطاقة الروحية أو القوة العليا عن طريق التسليم فحسب ، وإنما هو يتحد بها أيضاً فى انفعالات قوية من الغبطة الروحية والنشوة الحقيقية والانجذاب الروحىّ .

حقًّا إن البعض قد يزعم أن الصوفيّين ليسوا رجالاً عاديّين ، بل هم مرضى ضعاف العقول ، فأحوالهم الصوفية وحالاتهم النفسية وأبصارهم الروحية هى أدخل فى باب الأمراض العقلية منها فى أى باب آخر ؛ ولكن هذا الزعم فى نظر برجسون هو زعم واهٍ لا أساس له من الصحة . أجل إننا لاننكر أنه قد وجد بين الصوفية مرضى وشواذّ ، ولكن ألم يوجد أيضاً مثل هؤلاء فى كل مرتبة عليا من مراتب النشاط الإنسانى ؟ أليست هناك شخصيات شاذة لا حصر لها ضمن أكبر عباقرة الفلسفة والفن والعلم والأدب والموسيقى ؟ وإذن فلماذا يكون « التصوّف » وحده هو مجال الأمراض العقلية والانحرافات النفسية ؟ — الواقع أن معظم كبار الصوفية قد كانوا أولى عقول متينة ، وأهل عمل ومقدرة تنظيمية ، بدليل أنهم قد استطاعوا أن يقيموا أنظمة دينية ومؤسسات اجتماعية عملوا على توجيهها ووقفوا جهودهم على تنظيمها فنجحوا فى ذلك السبيل أيما نجاح . فلماذا نشك إذن فى قدرتهم العقلية ومدى صحة أقوالهم ؟ أليس فى ميلهم إلى العمل ، وقدرتهم على التكيّف مع الظروف ، واتصافهم بالحزم والبساطة معاً ، وتميّزهم بإمكانية هائلة على تغليب روح البساطة على شتى التعقيدات ، فضلاً عن قدرتهم الفائقة على

التمييز بين الممكن والمستحيل : أليس فى هذا كله أكبر دليل على تمتعهم بصحة عقلية قوية وتوازن نفسى سليم؟[١] حقاً إن ثمة « جنوناً صوفياً » قد تكشف عنه أحياناً بعض حالات الصوفية ، ولكن هل يكون معنى هذا أن التصوف بأكمله إن هو إلاّ جنون ؟ الحق أن حالات الصوفية الشاذة ، مهما كان من تشابهها مع بعض الحالات المرضية ، ليست سوى ظواهر غير عادية تصحب ذلك الانقلاب النفسى الهائل الذى يتم حينما تنتقل النفس من الساكن إلى المتحرّك ، ومن المغلق إلى المفتوح ، ومن الحياة العادية إلى الحياة الصوفية . وحينما تضطرب الأعماق السحيقة الغامضة للنفس ، فإنه لا بدّ لتلك الظواهر الشعورية التى ترقى إلى السطح أن تتخذ صورة انفعال نفسى عنيف . وهذا الانفعال إن هو إلا تعبير عن ذلك الانقلاب الهائل الذى يتم فى الأعماق ، والذى قد يبدو على السطح اضطراباً غير عادى ، أو ظاهرة مَرَضية شاذة . وإذن فليس من عجب أن نلقى لدى رجال الصوفية بعض الاضطرابات العصبية ، لأنّ هذه ظاهرة عامة قد تصاحب أشكالاً أخرى من العبقرية[٢] .

ولو أننا ضربنا صفحاً عن « مادة » التصوّف ، واجتزأنا بالنظر إلى « صورته » لألفينا أن ثمة توافقاً عجيباً بين رؤى المتصوفة على اختلاف مذاهبهم وتعدّد نظرياتهم . ولكنْ بماذا نعلل وجود هذا التوافق أو كيف نفسر اتحادهم فيما أدلوا به من شهادات ، وانسجامهم فيما ذهبوا إليه من حركات ؟ أليس الغرض الوحيد الذى يمكن أن يقنع به الباحث هنا إنما ذلك الغرض البسيط الذى يسلّمْ بوجود ذلك « الكائن الأسمى » الذى يعتقد الصوفية أنهم على اتصال به ، أعنى ذلك الإله الحىّ الذى هو مصدر تلك المحبة الفائقة التى يقرر الصوفية أنهم شعروا بها وصدروا عنها واستمدوا قوتهم الحافزة منها ؟ وبعبارة أخرى ، أليست « التجربة

---

(١) *Les Deux Sources*, p. 241. (Cf. A. Cresson: *Bergson*, P.U.F., 1955, p. 55-56),

(٢) *Ibid.*, p. 243.

الصوفية » أكبر دليل وأصدق شهادة على وجود ذلك المبدأ العاوىّ الذى اختبره الصوفية بأنفسهم واحتكوا به احتكاكاً مباشراً ؟ أجل إن التجربة الصوفية تجربة ذاتية قد لا ترقى إلى مرتبة الدليل الموضوعىّ ، ولكنْ ألا نجد فى نفوسنا أصداء لهذه التجربة (كما قال وليم چيمز) بحيث قد يحق لنا أن نقول إن الصوفىّ قد قام برحلة ليس من المستحيل أن يقوم غيره بها ، إذا توفر له من الشجاعة والمقدرة ما يستطيع معه أن يمضى قُدُماً فى سبيل تحقيقها حتّى يبلغ آخر مراتبها ؟ بيد أن الملاحظ فى العادة أنه ليس فى وسع الجميع أن يمضوا فى تلك « الرحلة » حتّى النهاية ، ولكن معظمنا قد خطا بضع خطوات فى هذا السبيل . أما أولئك الذين لا يجدون فى أنفسهم أى ميل إلى التصوّف ، فربما كان مثلهم كمثل أولئك الذين لا يجدون فى الموسيقى سوى « ضجة » لامعنى لها ؛ وهل يكون فى تضجّر هؤلاء بالموسيقى أدنى دليل على تفاهة الموسيقى ؟ إذن فلماذا نتخذ من ضيق البعض بالتصوف دليلاً على حقارة شأنه[1] ؟

الواقع أن « التجربة الصوفية » هى السبيل الأوحد لحل مشكلة الله حلا تجريبياً . حقاً إن هذه التجربة — وحدها — لاتكفى للوصول إلى اليقين الفلسفى النهائىّ الحاسم ، ولكنها تمدّنا بحقيقة احتمالية هامة يمكن أن نضيفها إلى سلسلة أخرى من الاحتمالات السابقة فنصل عن هذا السبيل إلى ما يشبه « اليقين » . وعلى الرغم من أن برجسون يقرّر أنه ليس غير « التجربة » مصدراً للمعرفة ، فإنه يرى ضرورة تأويل « التجربة الصوفية » تأويلا عقلياً من أجل استخلاص ما تنطوى عليه من مضمون فلسفىّ . فالتجربة الصوفية (القائمة على الحدس الصوفى) هى السبيل الأوحد لتكملة تلك النظرات الميتافيزيقية الناقصة التى سبق أن توصلنا إليها فى « التطور الخالق » . وإذا كنا لم نرد فى هذا الكتاب (فيما يقول برجسون) أن نتخطى المجال الحيوى أو أن نتجاوز الوقائع البيولوجية ، فقد أصبح فى وسعنا الآن بفضل تلك التجربة الصوفية أن نقرر عدة احتمالات أخرى

(١) (Cf. Challaye: *Bergson*, p. 288.) *Ibid.*, p. 261

جديدة . وهكذا يستعين برجسون فى الميتافيزيقا بمنهج « الإضافات » فيقرر أن الاحتمالات العديدة تقود إلى ما يشبه اليقين . ولن تتقدم الميتافيزيقا (مثلها فى ذلك كمثل العلم تماماً) إلا بفضل ذلك التجمع التدريجى المطرد للنتائج المحصّلة ، بدلاً من أن تظل نظاماً مغلقاً أو مذهباً جامداً ، لا مفرّ من قبوله بجملته أو رفضه بجملته ، وبالتالى لا سبيل إلى حمايته من كل معارضة ، ولا مندوحة من إعادة تركيبه دائماً من جديد[1] . — أما هذه الاحتمالات الجديدة التى تجىء بها التجربة الصوفية فهى أولا أن الله محبة ، وأنه موضوع محبة [2] . — والصوفية لا ترى فى « الخلق la création » سوى مشروع إلهى أراد به الله أن يخلق موجودات تكون جديرة بمحبته . وفى هذا يقول برجسون : « إن ثمة موجودات قد دُعيَتْ إلى الوجود ، وكُتِبَ لها أن تُحِبَّ وأن تُحَبَّ : فإن الطاقة الخلاّقة لا تُعرَّف إلاّ بهذا الحبّ نفسه . ولما كانت تلك الموجودات متمايزة عن الله الذى هو تلك الطاقة نفسها ، فلم يكن من الممكن لها أن تظهر إلاّ فى عالم (أو كون) ، ولهذا فقد تحتّم ظهور العالم . وفى هذا الجزء المعيَّن من الكون الذى هو كوكبنا ، بل ربما فى كل نظامنا الكوكبى بأجمعه ، قد تحتَّم على تلك الموجودات من أجل الظهور أن تكوّن نوعاً ، وهذا النوع بدوره قد استلزم مجموعة أخرى من الأنواع كانت منه بمثابة العوامل الممهدة ، أو القوى المدعمة ، أو الفضلات المتبقية . . . » [3] .

وأخيراً نجد أن برجسون يرفض شى الأدلة التقليدية على وجود الله ، بما فى ذلك دليل أرسطو فى المحرّك الأول ، ودليل الغائية والدليل الأونطولوجى ، لكى يستبقى الدليل الصوفى وحده ، وهو فى نظره الدليل الأوحد الذى يضعنا وجهاً لوجه أمام « الحضرة الإلهية la présence divine » . والواقع أن الفلسفة حينما

---

(١) *Les Deux Sources*, p. 263.

(٢) ارجع إلى النص العاشر من مختاراتنا تحت عنوان « الصوفية والحب الإلهى » .

(٣) *Les Deux Sources*, p. 273.

تتحدث عن الله ، فإن الإله الذى تقدّمه لنا هو أبعد ما يكون عن الإله الذى يعبده الناس، بحيث أنه لو قدّر لذلك الإله الذى ينادى به الفلاسفة أن ينزل إلى مجال التجربة ، لما استطاع أحد أن يتعرّف عليه ! أما إله الصوفية ، فهو أبعد ما يكون عن إله الفلاسفة والعلماء ، لأنه حياة ومحبة تعبرّ عنهما تلك « الوثبة الحيوية » التى تصدر عنها دياناتهم .[١] – وحينما يتلقى الصوفية قوتهم وانفعالهم وحماستهم عن تلك الطاقة الخلاّقة التى هى الأصل فى رُؤاهم وكشوفهم ، فإنهم عندئذ لا بدّ من أن يشعروا بالمهمة الجسيمة التى تقع على عاتقهم ، ألا وهى مهمة توجيه الإنسانية بأسرها نحو ذلك المستقبل المشرق الذى طالما حنّ إليه أولو العقول السليمة . فالصوفية وحدهم هم الذين يسعون إلى تحقيق آمال الإنسانية فى حياة مستقرة مليئة بالمحبة والتعاطف والغبطة الروحية . وإذا كان الكثيرون قد لا يجدون حلاً لمشكلة الشرّ التى تؤرّق عقولهم وقلوبهم ، فإن الصوفية هم الكفيلون بإظهارنا على أن ثمة غبطة روحية عميقة تعلو على اللذة والألم معاً ، وتلك هى الحالة النفسية النهائية التى يصل إليها الصوفى فى خاتمة المطاف[٢] وهكذا ينتهى برجسون من دراسته للتصوف إلى ما سبق له تقريره فى مقاله عن « الحدس الفلسفى » فيجعل من « الغبطة » la joie الكلمة الأخيرة للفلسفة ، لأنه « إذا كان كل ما ترمى إليه التطبيقات العلمية إنما هو تحقيق الرفاهية أو اللذة ، فإن الفلسفة قد تستطيع أن تهبنا السرور أو الغبطة . »[٣]

ثم يختم برجسون فلسفته الأخلاقية والدينية بالحديث عن المجتمع الحاضر وآفاته الأخلاقية والسياسية ، فيدعونا إلى الاعتدال فى السعى وراء اللذات والكماليات وضروب الترف ، وينادى بالعودة إلى البساطة simplicité التى هى العلاج الوحيد لما فى مجتمعاتنا من تعقيدات وتزايد مستمر فى المطالب

---

(١) Cf. Challaye: *Bergson*, pp. 223-224.

(٢) *Les Deux Sources*, p. 277.

(٣) Cf. *La Pensée et le Mouvant*, p. 142.

والحاجات . ولا ينكر برجسون أهمية « الآلة » فى الحضارة الحديثة ولكنه يريد أن تسير « الروح الصوفية » جنباً إلى جنب مع « الروح العلمية الآلية » . ثم يعرض برجسون للحديث عن « الحرب » فيثنى على جهود هيئة الأمم التى كثيراً ما وقفت حائلاً بين الأمم وبين الاشتباك فى حرب عالمية طاحنة قد لا تبقى ولا تذر . والسبب الأول فى نشوب الحروب (فيما يرى برجسون) إنما هو تزايد عدد السكان ، فلا بدّ من العمل على تحديد النسل بأساليب حاسمة صارمة . وهذا ما لاحظته الميثولوجيا القديمة حينما قالت إنه إذا تُرِكَ الحبل على الغارب لڤينوس (إلهة الجمال) فلابدّ لها من أن تمهد الطريق لعودة المريخ (إله الحرب) ! ومن جهة أخرى ، لا بدّ من العمل على إعادة توزيع الموادّ الأولية ، والسعى إلى تنظيم تداول المنتجات الصناعية والزراعية . وقد يكون السبب فى الكثير من الأزمات الصناعية ، أن العالم قد وجه معظم اهتمامه إلى إشباع مطالب ثانوية كمالية ، دون أن يفطن إلى ضرورة تحسين الإنتاج الزراعى والعمل على زيادته . أما إذا أردنا للآلة أن تكون أداة فعالة لخدمة الإنسانية ، فلا بدّ لنا من أن نضع الصناعة فى خدمة حاجات الإنسان الزراعية ، بدلاً من أن نقتصر على جعل الإنتاج الصناعى مجرّد وسيلة لإشباع حاجات ثانوية أو مجرّد نشاط اقتصادىّ لا غاية له سوى البيع والتصريف . ولن يتسنى للإنسانية أن تصل إلى تحقيق ذلك إلاّ إذا صحت عزيمتها على أن تبسط حياتها بنفس الحماسة التى اندفعت بها إلى تعقيدها .[1] « وإن الإنسانية لتئن متوجّعة تحت نير ما حققت من تقدم ، ولكنها لم تعرف بعد أن مستقبلها متوقف عليها وأن مصيرها رهن بها . والكلمة لها الآن : فإن عليها أولاً أن تتبينّ بنفسها ما إذا كانت تريد حقاً أن تظل على قيد الحياة أم لا ، ثم إن عليها أيضاً أن تتساءل عما إذا كانت تريد أن تحيا فحسب ، أو ما إذا كانت تريد أيضاً أن تقوم بالجهد اللازم لكى تتحقق — حتى على ظهر كوكبنا المتمرّد — تلك الوظيفة الجوهرية للكون باعتباره

(١) H. Bergson: *Les Deux Sources*, p. 326.

آلة قد جُعِلتْ لصنع الآلهة . » (١)

* * *

تلك هى النقط الرئيسية فى فلسفة برجسون الأخلاقية والدينية أتينا على ذكرها باختصار زائد نظراً لضيق المقام . وليس فى استطاعتنا هنا أن نتعرّض بالتفصيل لنقد الجوانب المختلفة من تلك الفلسفة ، فذلك ما قد يستلزم مؤلفاً بأكمله ، إن لم نقل عدة مؤلفات ، ولكن حسبنا أن نقول إن كثيراً من النقّاد قد حمل على تلك الثنائية الواضحة فى نظرية برجسون التى تجعل للأخلاق والدين أصلين مختلفين (أحدهما اجتماعى والآخر روحانى) ، بينما الواقع أنه ليس للأخلاق والدين سوى مصدر واحد . (٢) ولكن ربما كان فى استطاعتنا أن نردّ على هذا الاعتراض بأن نقول إن الثنائية هنا أيضاً ظاهرية ، لأن الوثبة الحيوية من تكمن وراء كل من الأخلاقين وكل من الديانتين ، وتيار الحياة الذى قد يدور حول نفسه فيترك رواسب من المجتمعات المغلقة هو بعينه الذى قد يحطم دائرة النوع السحرية فيخلق الأبطال ويبدع عباقرة الإنسانية . (٣) وهكذا نعود فنقول إن الفلسفة البرجسونية ثنائية النزعة ولكنها واحدية الجوهر . وأما الاعتراض الرئيسىّ الذى يمكن أن يُوجّه إلى نظرية برجسون فى الدين ، فهو تهرّب فيلسوفنا من حل المشكلة بإرجاع معتقداتنا الغيبية إلى ملكة خاصة أطلق عليها اسم « الوظيفة الأسطورية » . وليس من شك فى أن تحديد برجسون لخصائص تلك الملكة الميتافيزيقية المزعومة لا يكفى مطلقاً لتفسير نشأة الديانة الساكنة ، اللهمّ إلا إذا كانت كلمة « الغريزة » كافية لتفسير شتّى مظاهر سلوكنا الفطرىّ ! ولكنّ التفسيرات اللفظية لم تعد كافية فى مجال الدراسات العلمية والاجتماعية والالتجاء إلى القوى الخفية لتأويل مظاهر سلوكنا الدينىّ لم يعد مقبولاً فى عصر ضاق فيه

(١) (Challaye: *Bergson*, p. 290.) *Ibid.*, p. 338.

(٢) Cf. A Loisy: *Y a-t-il Deux Sources de la Morale et de la Religion* ?, Nourry, 1933, pp. 158-204.

(٣) V. Jankélévitch: Les Deux Sources de M. Bergson, *Revue de Métaphysique et de Morale*, 1933, pp. 113-114.

الناس ذرعاً بقوى الميثولوجيا القديمة ! [١].

أمّا إذا نظرنا إلى موقف برجسون من « التصوّف » ، فإننا نجد أن فيلسوفنا (كما لاحظ كثير من النقاد) قد حاول أن يستخرج من تجارب الصوفية مجرّد أدلة يخدم بها مذهبه . وآية ذلك أن برجسون قد ضرب صفحاً عن معتقدات الصوفية وأنظارهم العقلية لكى يجترئ بما يتفق من أحوالهم ومقاماتهم مع فلسفته الحيوية ونظريته الخاصة فى التطور الخالق . وهذا ما حدا بالبعض إلى القول بأن برجسون لم يفهم التصوف على حقيقته ، وإلاّ لما قال إنه انفعال صرف يجهل الصوفىّ مصدره [٢] ! وفضلاً عن ذلك فقد ذهب البعض إلى أن « تجريبية » برجسون الممعنة قد حالت بينه وبين الوصول إلى فهم حقيقة الجوهر الإلهى ، فجاءت نظريته فى الله غامضة بعض الشيء ، مليئة بالفجوات والنقائص ، بحيث قد يصحّ أن نقول إن برجسون لم ينجح فى تحطيم المقولات البيولوجية حتى فى كتابه الأخير الذى التجأ فيه إلى حل مشكلة الله على ضوء التجربة الصوفية . ولكنّ أصحاب هذا النقد ينسون أن برجسون قد قدم إلى المسيحية من الطرف الأقصى ، فلم يكن من الممكن أن تجيء فلسفته اللاهوتية مطابقة تمام التطابق لأنظار أهل الدين ؛ ولكن حسبه أن يكون قد نجح فى الوصول إلى أعتاب السرّ الإلهى بوسائله الخاصّة ، بعد أن أمضى نحو ربع قرن من الزمان فى دراسة الصوفية ومقارنة نتائجهم بنتائج مذهبه فى التطوّر الخالق .

---

(١) ارجع إلى مقال الدكتور مصطفى سويف : « معنى التكامل الاجتماعى عند برجسون » ، مجلة علم النفس ، مجلد ٥ ، عدد عدد ٢ ، ص ٢٣٣ .

(٢) Sundén: *La Théorie bergsonienne de la Religion*, P.U.F.; 1947, p. 282.

٧ ـ خاتمة

أما بعد فقد قدّمنا للقارئ خلاصة موجزة لأهمّ الجوانب البارزة فى فلسفة برجسون ، ولا بدّ لنا فى ختام هذا العرض أن نعود فنلقى نظرة سريعة شاملة على الفلسفة البرجسونية فى جملتها . ولكننا نرى لزاماً علينا قبل أن نصدر أى حكم عام على تلك الفلسفة أن نعترف بأن كل تلخيص يحاول فيه الباحث أن يقدم صورة مجملة للمذهب البرجسونى لا بدّ أن يجىء مشوّهاً لجمال تلك الفلسفة التى تفيض دقة وسلاسة وعمقاً ووضوحاً . — والواقع أن الفلسفة البرجسونية غنية بالتفاصيل الدقيقة والتحليلات العميقة والتشبيهات البارعة ، مما قد يضرب المرء صفحاً عنه فى مثل هذا العرض السريع العامّ . وغنىّ عن القول أن هذا النقص الكبير هو مما لاسبيل إلى تلافيه فى كتيّب صغير أريد به أن يكون مدخلا إلى فلسفة برجسون ، فحسبنا أن نعتذر إلى القارئ عن هذا النقص البيّن الذى لا حيلة لنا فيه ، ولعلنا أن نكون قد شوقنا القارئ إلى الالتجاء إلى برجسون نفسه ، حتى يتلقّى عنده ما قد لا يجود به أى شارح أو ناقل أو مفسر . وإذا كنا قد أغفلنا الحديث عن الكثير من آراء برجسون فى الفن والضحك والجمال والحلم والجهد العقلى (وما إلى ذلك من الموضوعات) فذلك لأننا نعلم أن الكثير من هذه الآراء ذائع معروف ، فضلاً عن أن كل هذه ليست سوى تطبيقات للمبدأ العامّ أو هى نظريات فرعية يستقيم بدونها المذهب [1] .

ولكنْ هل من الحق أن لبرجسون « مذهباً » ؟ ألم يقل فيلسوفنا نفسه إن التفلسف فعل بسيط ، بينما التعقيد سطحىّ ، والبناء أمر ثانوى ، والتركيب هو

---

(١) ظهرت ترجمة عربية وافية لكتاب برجسون المرسوم باسم « الضحك Le Rire قام بها الأستاذ سامى الدروبى والأستاذ عبد الله عبد الدايم (دار الفكر العربى) .

مجرّد مظهر[١]؟ وإذن فما دام برجسون نفسه قد عادى النزعة التركيبية ، وثار على الروح المذهبية ، فكيف ننسب إليه « مذهباً » أو كيف نتحدث عن « البرجسونية » bergsonisme كما نتحدث مثلاً عن « الديكارتية » أو « الهيجلية » أو غيرهما من الفلسفات ؟ — الواقع أننا حينما نتحدث عن المذهب البرجسونى فإننا لا نعنى بطبيعة الحال أن فلسفة برجسون تكوّن كُلاً مغلقاً (إذ ربما كانت الميزة الأولى لتلك الفلسفة أنها بطبيعتها فلسفة ديناميكية مفتوحة) وإنما كل ما نرمى إليه هو أن نشير إلى تلك الروح العامة التى تصبغ بطابعها كل أنظار الفيلسوف . والبرجسونية فى صميمها (كما قام بيجى Péguy) ليست ميكانيكا ، بل هى ديناميكا ، إن لم نقل إنها فلسفة عضوية . — وإذا كانت معظم الفلسفات تقتصر على وصف العالم كالجغرافيا ، فإن فلسفة برجسون تريد أن تغوص فى أعمق طياته كالجيولوجيا أو علم طبقات الأرض[٢] . — ومعنى هذا أن فلسفة برجسون ليست فلسفة ضحلة مُسطّحة philosophie plate ، وإنما هى فلسفة عميقة نفّاذة تميل دائماً إلى الغوص فى الأعماق وتحرص دائماً على النفاذ إلى الباطن l'intérieur . وإذا كان من شأن الفلسفات « المسطحة » أن تعيش فى مكان ذى بُعْدَين ، فإن الفلسفة البرجسونية تريد دائماً أن تحيا فى صميم الديمومة الباطنة التى هى أصدق تعبير عن البعد الثالث ؛ وإذا صحّ أن نقرّب بعض الفلسفات من بعض الفنون ، فقد يصحّ أن نقرّب فلسفة برجسون من الموسيقى . والحق أن برجسون قد حاول دائماً أن يعبرّ عن تموّجات الواقع بصور دقيقة تكاد تكون فى خفّة الهواء ولا ماديّة الأنغام ! وهو إذا كان قد شبّه حياتنا النفسية فى ديمومتها المستمرة باللحن الموسيقىّ الذى تتابع نغماته ، فإن هذا التشبيه نفسه قد يصدق أيضاً على فلسفته كلها فى تعاقبها العضوىّ الحىّ . وما أبعد الفلسفة البرجسونية فى مرونتها وليونتها وتدفّقها عن سائر تلك المذاهب

(١) Cf. H. Bergson: *La Pensée et le Mouvant* , IV, pp. 137-139.

(٢) Ch. Péguy: *Note sur M. Bergson et la philosophie bergsonienne* , 1935, p. 12.

العقلية الشامخة التى هى أشبه ما تكون بتماثيل هائلة ضخمة لا تأخذنا منها سوى عظمتها وضخامتها وسكونها !

ولكنْ هل يكون معنى هذا أن فلسفة برجسون إن هى إلاّ فلسفة «رومانتيكية» قد اشتُقّتْ معظم عناصرها من « فلسفات الحياة » الجرمانية التى كانت سائدة فى الرومانتيكية الألمانية ؟ هذا ما يذهب إليه بعض مؤرخى الفلسفة (خصوصاً من الألمان) حينما يعودون بفلسفة برجسون إلى فلسفات شلنج وهيجل وشوبنهور . وعلى الرغم من أننا قد لانعدم نظيراً لبعض آراء برجسون عند شلنج الذى قال بفكرة الحياة l'idée de vie وعند هيجل الذى قال بفكرة الصيرورة L'idée de devenir وعند شوبنهور الذى قال بفكرة « إرادة الحياة » le vouloir-vivre فإن معظم أوجه الشبه بين هذه الفلسفات وبين فلسفة برجسون إن هى إلاّ أوجه شبه سطحية تعبرّ عن اتفاقات عرضية[1] . وقد حاول بعض الباحثين — وفى مقدمتهم برتلو Berthelot — أن يفسّروا فلسفة برجسون بأسرها بإرجاعها إلى فلسفة رافيسون Ravaisson التى هى فى جوهرها مزيج من رومانتيكية شلنج ومثالية فيشته[2] . وليس من شك فى أن مثل هذه المحاولة لا تخلو من طرافة ، ولكن نزعة برجسون الحيوية ليست مجرّد امتداد لنزعة رافيسون الروحية ، وإنما هى فى جوهرها نزعة تطوريّة ديناميكية تقوم فيها نظرية « الديمومة » بدور هامّ لا نجد له نظيراً عند رافيسون . وقد يكون من السهل بطبيعة الحال أن نحشد سائر الفلسفات ، ابتداءً من فلسفة هرقليطس حتى الفلسفات العملية والرومانتيكية الحديثة ، لتفسير الجوانب المتعدّدة من مذهب برجسون ، ولكنّ مثل هذه المحاولة لن تفيدنا كثيراً فى فهم روح الفلسفة البروجسونية وما تنطوى عليه من أصالة وجدّة . وكأنما قد وقع فى ظن بعض المؤرّخين أن مجرد العثور على بعض آراء شبيهة بما ذهب إليه برجسون عند غيره من المفكرين السابقين عليه هو

(١) Cf. A Thibaudet: *Le Bergsonisme.* , t. II., Nrf, Paris, 1923, pp. 228-229.

(٢) R. Berthelot: *Un Romantisme Utilitaire,* Paris, Alcan, 1913, pp. 83-111.

الكفيل بإظهارنا على أنه لم يأت بجديد . ولكن هؤلاء قد نسوا أن أى مذهب ميتافيزيقى عظيم — كما قال جوّييه — لا يمكن أن يتولد مباشرة عن مذاهب ميتافيزيقية أخرى ، بل هو لا بدّ أن يكون فى صميمه عبارة عن كشف جديد للعالم[١] . — وإذا صحّ هذا القول بالنسبة إلى أى فيلسوف فى القرن العشرين ، فإنما يصح بالنسبة إلى برجسون الذى انبعثت الميتافيزيقا من جديد على يده ، بعد أن كادت النزعات العلمية أن تقضى عليها إلى غير ما رجعة . ومهما كان من أمر « التيارات » التى وقع فيلسوفنا تحت تأثيرها ، فإن من المؤكد أن ما فى فلسفته من « جدّة » إنما هو ذلك « الحدس البسيط » الذى لا يدين به لأحد ، لأنه هو صميم « تجربته الميتافيزيقية » التى لا تكاد تنفصل عن صميم وجوده . وإذن فإن من العبث أن نعيد تركيب مذهبه باستعارة بعض أجزائه من هنا وهنالك، والتأليف بين تلك الأجزاء المختلفة فيما يشبه « الوحدة » الملفقة المرقّعة ، فإن مثل هذا العمل الفسيفسائى mosaïque سرعان ما يتكشّف لنا عن وهم بارع قوامه الظن بأن الآراء التى يردّدها الفيلسوف لها عنده نفس المعنى الذى كان لها عند غيره ، بينما الواقع أنها قد أخذت من المعانى ما لم يجل بخاطر سابقيه على الإطلاق[٢] .

وعلى كل حال ، فإننا لا نرى حرجاً فى أن نسلم مع بعض الناقدين بأن أصداء الكثير من الفلسفات (مثل فلسفة اسپينوزا وفلسفة بركلى وفلسفة مين دى بيران وغيرها) قد تردّدت فى فلسفة برجسون ؛ ولكننا لا نرى فى هذا ما ينتقص من قدر تلك الفلسفة ، بل إنا لنميل إلى الاعتقاد (على العكس من ذلك) بأن الفلسفة الحقيقية إنما هى تلك التى تنجح فى الاستفادة من كل ما تنطوى عليه « ثقافة الإنسانية الفلسفية » من تراث حىّ كغذاء خصب . وقد نجد فى فلسفة برجسون أحياناً عوداً إلى ذلك الجدل الفلسفىّ القديم الذى قام

---

(١) Cf. R. Gouhier: *La Philosophie et son Histoire* , Vrin, Paris, p. 17, 99.

(٢) Cf. H. Bergson: *La Pensée et le Mouvant*, pp. 122-123.

منذ نحو خمسة وعشرين قرناً بين هرقليطس وزينون الإيلي . ولكننا ما نكاد نعلن أن برجسون هرقليطيّ النزعة لأنه يقول بالحركة والصيرورة والتغيّر ، حتّى نجد أنفسنا مضطرين أيضاً إلى أن نعدّه تابعاً ومكملا لبرمنيدس نظراً لأنه قد قال بوجود ملىء لا موضع فيه للخلاء أو العدم أو اللاوجود(١) . وقد نبادر إلى القول بأن البرجسونية إن هى إلاّ فلسفة عملية pragmatisme تنادى بأن الصدارة للعمل وأن العقل قد جُعل لاستخدام المادة والتأثير على الكون ، ولكننا سرعان ما نجد أنفسنا بإزاء نزعة صوفية تنادى بالحدس وتقول بأن من شأن الفلسفة أن تعلو بنا فوق المستوى الإنسانى(٢). — وهكذا قد يعجز الباحث عن أن يجد « نزعة » واحدة تصبغ البرجسونية بأكملها من أولها إلى آخرها ، فلا يكون علينا سوى أن نلحق بها المذهب البرجسونى بأكمله ، مطمئنين إلى أننا قد نجحنا فى تصنيفه وإدراجه تحت « عنوان » étiquette واحد ! ومثل هذا العجز إن دلّ على شىء فإنما يدل على أن « البرجسونية » فلسفة خصبة تَندّ عن سائر التصنيفات ، بحيث قد لا يكون من الإنصاف أن ندرجها تحت أية نزعة من النزعات . حسبنا أن نلقى نظرة على الفلسفات العديدة والنزعات المتباينة التى صدرت عن « البرجسونية » حتى نتحقق من خصب تلك الفلسفة التى استطاعت أن تنتشر فى أوساط مختلفة وأن تؤثر على عقليات متباينة . فهذا أدوار ليروا Edouard Le Roy فى فرنسا يقود حركة دينية صوفية تظهر فيها بوضوح آثار الفلسفة البرجسونية(٣)، وهذا چورج سورل George Sorel يحاول فى مجال الاقتصاد والاجتماع أن يطبق الكثير من آراء برجسون(٤) ، وهذا وليم جيمز

(١) J. Whal: Présence de Bergson, article dans *Henri Bergson*, Neuchatel, 1943, p. 27.

(٢) Cf. H. Bergson: *La Pensée et le Mouvant*, † II., pp. 50-51.

(٣) من أهم كتب ليروا *Introduction à l'Etude du problème religieux, Le Problème de Dieu.*

(٤) ارجع على الخصوص إلى كتابه : Cf. G. Sorel: *Réflexion sur la Violence.*, Paris 1900.

William James فى أمريكا يعلن انضمامه إلى الفلسفة البرجسونية ويقول إنه سعيد بأن يعمل تحت لواء برجسون[1] ، وهذا مارسل بُروسْت Marcel Proust فى ميدان الأدب يصوّر لنا « رواية الديمومة » le roman de la durée تحت عنوان « اقتفاء أثر الزمان المفقود » : A la Recherche du temps perdu فيقدّم لنا بذلك الدليل على تأثره بالروح البرجسونية[2] ، وهذا منكوفسكى Minkowski يحاول فى مجال علم النفس أن يقيم طبًّا برجسونيًّا للأمراض العقلية psychiatrie bergsonienne كما يحاول أن يضيف إلى فكرة الزمان الكيفىّ تصوّر المكان الكيفىّ الوجدانى . . . إلخ[3] ، وهذه هى المدرسة الوجودية نفسها (سواء أكان ذلك عند جبريل مارسل G. Marcel من جهة ، أم عند سارتر J-P Sartre وميرلوپونتى Merleau-Ponty من جهة أخرى) تقتفى خطا البرجسونية فتنادى بالحرية وتقدّم الوجود على الماهية[4] . ولو شئنا أن نسترسل فى بيان الآثار الفكرية والأصداء الثقافية التى ترتبت على الفلسفة البرجسونية ، لكان فى وسعنا أن نسجل صفحات طويلة نبين فيها تأثر موسيقى دبوسى Debussy بالبرجسونية ، وصدور الكثير من النزعات التأثرية impressionnisme عن بعض ملاحظات برجسون فى الفنّ ، واهتمام الكثير من الرياضيين بفكرة « المتصل » le continu تحت تأثير فكرة برجسون عن الزمان والديمومة...إلخ[5]

أما إذا أردنا أن نتحدث عن تلاميذ برجسون ومريديه ، فربما يضيق بنا المقام حتى عن حصر أسمائهم . ولكن حسبنا أن نشير إلى أنه قد تألفت فى

---

(١) هذه عبارة من عبارات جيمز نفسه فى خطاب بعث به إلى شيلر Schiller فى ١٣ يونيه سنة ١٩٠٧ بعد قراءته للتطور الخالق .

(٢) Cf. F. Delattre: Bergson et Proust; in *Les Etudes Bergsoniennes*, I, 1948, pp. 13-127.

(٣) ظهر لمنكوفسكى كتاب هام يظهر فيه تأثره بالبرجسونية تحت عنوان *Vers une Cosmologie*, Paris, 1939;

(٤) A. Corme: Bergsonisme et Existentialisme: *L'Activité Philosophique en France et aux Etats Unis*", P.U.F., t. I., 1950, pp. 164-183.

(٥) H. Lefebvre: Connaissance et Cirtique sociale; *Ibid*; p. 302-303

فرنسا بعد وفاته جماعة آلت على نفسها أن تعمل على إحياء ذكراه ، وذلك تحت إشراف طائفة من أصدقائه وتلاميذه ، وفى مقدمتهم جبريل مارسل ، وإميل بربيه E Bréhier وهنرى جوييّه H. Gouhier وفلوريس دلاتر F. Delattre وجلبيرمير G. Maire وغيرهم . وقد نشرت هذه الجماعة حتى يومنا هذا ثلاثة مجلدات هامة تضمّ دراسات وأبحاثاً مبتكرة فى فلسفة برجسون ، ولا زالت تأتينا بأنباء كل ما يستجدّ من الكتب والمقالات حول الفلسفة البرجسونية . ولكن الأثر الخالد الذى خلفته البرجسونية فى تاريخ الفكر المعاصر هو مما قد يعجز الباحث فى الوقت الحاضر عن تحديده وحصر مداه . حقاً إن البعض قد يتوهم أن « الوجوديّة » قد خلعت « البرجسونية » عن عرشها إلى غير ما رجعة ، ولكنّ أصداء برجسون لا زالت تتردّد حتى فى آذان أولئك الذين أغوتهم كلمات « الوجود » و « الحرية » و « القلق » فأنستهم كلمات « الديمومة » و « الحدس » و « الوثبة الخالقة » . وهل ينسى هؤلاء أن برجسون هو خير من دافع (فى بداية القرن العشرين) عن « الحرية البشرية » ، وخير من عمل على تقويض دعائم الآلية ، وخير من ساهم فى القضاء على النزعات التجريدية ؟ أو هل يسمع هؤلاء نداء الحرية وصوت الإنسان وهدير الزمان ، دون أن يذكروا ملحمة برجسون الخالدة فى « الحرية ، والإنسان ، والزمان » ؟

مؤلفات برجسون

١ — « مقتطفات من لوكريتوس » ، باريس ، سنة ١٨٨٤ .

1. *"Extraits de Lucrèce."*, Delagrave, Paris, 1884.

٢ — « رسالة فى معطيات الشعور المباشرة » ، باريس ، سنة ١٨٨٩ .

2. *"Essai sur les données immédiates de la Conscience"*, Paris, F. Alcan, 1889.

وهو يحتوى على ما يأتى :

مقدمة

الفصل الأول : فى شدة الحالات النفسية

الفصل الثانى : فى كثرة الحالات الشعورية : فكرة الديمومة

الفصل الثالث : فى تنظيم الحالات الشعورية : الحرية

خاتمة .

٣ — « فكرة المحلّ عند أرسطو » (باللغة اللاتينية) ، باريس ، سنة ١٨٨٩ .

3. *"Quid Aristoteles de Loco senserit"*, Paris, Alcan, 1889.

٤ — « المادة والذاكرة ، رسالة فى علاقة البدن بالنفس » ، سنة ١٨٩٦ .

4. *"Matière et Mémoire; essai sur la relation du corps et de l'esprit."*, 1896

وهو يحتوى على ما يأتى :

مقدمة

الفصل الأول : فى اختيار الصور فى سبيل التصور — وظيفة الجسم

الفصل الثانى : فى تعرف الصور — الذاكرة والدماغ .

الفصل الثالث : فى بقاء الصور — الذاكرة والروح .

الفصل الرابع : فى تحديد الصور وتثبيتها . الإدراك والمادة . النفس والبدن .

خلاصة وخاتمة

٥ — « الضحك ؛ رسالة فى دلالة المضحك » ، پاريس ، سنة ١٩٠٠ .

5. "*Le Rire*; Essai sur la signification du comique", 1900.

وهو يحتوى على ما يأتى :

مقدمة

الفصل الأول : فى المضحك بصفة عامة — المضحك من الأشكال والحركات — قوة انتشار الضحك.

الفصل الثانى : فى المواقف المضحكة والعبارات المضحكة .

الفصل الثالث : المضحك فى مجال الطباع

ملحق : فى تعريفات المضحك والمنهج المتبع فى هذا الكتاب .

٦ — « التطوّر الخالق » پاريس ، سنة ١٩٠٧ .

6. "*L'Evolution Créatrice.*", Paris, F. Alcan, 1907.

وهو يحتوى على ما يأتى :

مقدمة

الفصل الأول : تطور الحياة — الآلية والغائية .

الفصل الثانى : الاتجاهات المتشعبة لتطور الحياة — الخمول والعقل والغريزة .

الفصل الثالث : فى دلالة الحياة — نظام الطبيعة وصورة العقل

الفصل الرابع : الالية السينمائية للفكر والخداع الميكانيكى — نظرة إلى تاريخ المذاهب — الصيرورة الحقيقية والتطورية الزائفة .

٧ — « الفلسفة » (مجموعة « العلم الفرنسى ») ، لاروس ، ١٩١٥ .

7. "*La Philosophie*", collection "La Science Française", Larousse, 1915.

٨ — « الطاقة الروحية » ، پاريس ، سنة ١٩١٩ .

8. "*L'Enérgie Spirituelle*", Paris, F. Alcan, 1919.

وهو يحتوى على ما يأتى :

مقدمة

١ — الشعور والحياة

٢ — النفس والبدن

٣ — أشباح الأحياء والأبحاث الروحانية .

٤ — الحلم

٥ — تذكر الحاضر والتعرف الزائف

٦ — الجهد العقلى

٧ — الدماغ والفكر : خداع فلسفى

٩ — « الديمومة والتآنى » (حول نظرية أينشتين) ، سنة ١٩٢٢ .

9. *"Durée et Simultanéité, à propos de la théorie d'Einstein."*, Paris, F. Alcan, 1922.

١٠ — « مَنْبَعَا الأخلاق والدين » ، پاريس ، سنة ١٩٣٢ .

10. *"Les Deux Sources de la Morale et de la Religion."*, Paris, 1932.

وهو يحتوى على ما يأتى :

الفصل الأول : الإلزام الخلقى
الفصل الثانى : الديانة الساكنة
الفصل الثالث : الديانة الديناميكية
الفصل الرابع : ملاحظات ختامية : الآليه والصوفية

١١ — « الفكر والمتحرّك » (مجموعة مقالات وأبحاث) ، سنة ١٩٣٤ .

11. *"La Pensée et le Mouvant"* (recueil d'articles et de conférences), 1934.

وهو يحتوى على ما يأتى :

مقدمة

١ — مدخل (الجزء الأول) : نمو الحقيقة — وتخلف الحقائق
٢ — مدخل (الفصل الثانى) : فى وضع المشاكل
٣ — الممكن والواقعى
٤ — الحدس الفلسفى
٥ — إدراك التغير
٦ — مدخل الميتافيزيقا
٧ — فلسفة كلود برنار
٨ — فى برجماتية وليم جيمس — الحقيقة والواقع
٩ — حياة رافيسون وآثاره .

١٢ — رسالة إلى الأب دى تونكديك ، مجلة « الدراسات » سنة ١٩١٢ .

12. *"Lettre au Père Tonquédec"*, Etudes, 1912

١٣ — « المادة الحالية » ، فلاماريون ، سنة ١٩١٣ .

13. *"Le Matérialisme actuel"*, Flammarion, 1913.

١٤ — « معنى الحرب » ، نشرة طبعها بلود ، پاريس ، سنة ١٩١٥ .

14. *"Signification de la guerre"*, Bloud, Paris, 1915.

١٥ — « التنبؤ والجدّة » ، بحث ألقى فى مؤتمر اكسفورد ، سنة ١٩٢٠ .

15. *"Prévision et nouveauté"*, Congrès d'Oxford, 1920.

١٦ — « الأزمنة الوهمية والزمان الحقيقى » ، مقال نشر بالمجلة الفلسفية ، سنة ١٩٢٤

16. *"Les Temps fictifs et le temps réel."*, article dans la *"Revue Philosophique"*, 1924.

١٧ — « فلسفة كلود برنار » ، بحث ألقى فى الاحتفال المئوى الرابع للكوليج دى فرانس .

17. *"La Philosophie de Claude Bernard"*; à l'occasion du IVe. Centenaire du Collège de France.

١٨ — المعجم الفلسفى للأستاذ لالاند ، پاريس ، سنة ١٩٢٨ ، انظر المواد الآتية : « مباشر » ، « مجهول » ، « حدس » ، « حرية » ، « عدم » .

18. Dans le Vocabulaire de M. Lalande, Alcan, Paris, 1928, voir les mots: immédiat, inconnaissable, intuition, liberté, néant.

ملاحظة : أما فيما يتعلق بمحاضرات برجسون فى الكوليج دى فرانس ، فإنه لم يظهر أى مجلد مطبوع يتضمّن خلاصة وافية لها ، ولكنّ برجسون نفسه قد قام بتلخيصها ، كما أن بعضاً من تلاميذه مثل تيبوديه Thibaudet قد أورد لها بعض نماذج فى كتابه عن « الفلسفة البرجسونية » .

مقالات برجسون وبحوثه

١ — « التخصّص » ، أنجيه ، ١٨٨٢ .

1. *"La Spécialité"*, Lachèse, Angers, 1882.

٢ — « الضحك ، ممَّا نضحك ، ولماذا نضحك ؟ » ، سنة ١٨٨٤ .

2. *"Le Rire, de quoi rit-on ? pourquoi rit-on ?"*, 1884.

٣ — « حول الآداب العامة » ، أغسطس سنة ١٨٨٥ .

3. *"Sur la politesse."*,, Moniteur du Puy de-Dôme, août 1885.

٤ — « فى التظاهر اللاشعورى فى حالة التنويم المغناطيسى » ، المجلة الفلسفية سنة ١٨٨٦ .

4. *"De la simulation inconsciente dans l'état d'hypnose."*, article dans la *"Revue Philosophique."*, 1886.

٥ — « العقل السليم والدراسات الكلاسيكية » .

5. *"Le bon sens et les études classiques"*.

٦ — « حول الأصول السيكولوجية لاعتقادنا فى قانون العلية » ، مجلة الميتافيزيقا والأخلاق سنة ١٩٠٠ .

6. *"Sur les origines psychologiques de notre croyance à la loi de causalité,* Revue de Métaphysique et de Morale 1900;

٧ — « المدخل إلى الميتافيزيقا » ، فى مجلة الميتافيزيقا والأخلاق ، سنة ١٩٠٣ .

7. *"Introduction à la métaphysique,"* Revue de Métaphysique et de Morale, 1903;

٨ — « المغالطة السيكو — فسيولوجية » ، مجلة الميتافيزيقا والأخلاق سنة ١٩٠٤.

8. *"Le Paralogisme psychophysiologique"*,, Revue de Métaphysique et de Morale, 1904;

٩ — « حول تطور العقل الهندسي » ؛ مجلة الميتافيزيقا والأخلاق سنة ١٩٠٨ .

9. *"A propos de l'évolution de l'intelligence géométrique"*. Revue de Métaphysique et de Morale, 1908;

١٠ — مقدمة لصفحات مختارة من جبريل تارد ، ميشو ، پاريس ، سنة ١٩٠٩.

10. *"Préface aux pages choisies de G. Tarde, Michaud,*Paris, 1909;

١١ — « الحدس الفلسفي » ، مقال بمجلة الميتافيزيقا والأخلاق ، سنة ١٩١١ .

11. *"L'Intuition philosophique"*, Revue de Métaphysique, et de Moral 1911;

١٢ — « إدراك التغير » ، محاضرة ألقيت باكسفورد ولندن سنة ١٩١١ .

12. *"La Perception du changement,"* Oxford. Londres, 1911;

١٣ — « الحقيقة والواقع » ، مقدمة للترجمة الفرنسية لكتاب « البرجماتزم » (أو الفلسفة العملية) لوليم چيمز ، پاريس ، فلاماريون ، سنة ١٩١١

13. "*Vérité et Réalité*" introduction à la traduction du pragmatisme de William James, Flammarion, Paris, 1911;

نصوص مختارة

من مؤلفات برجسون

١ ـ الحدس والميتافيزيقا

«إن ما هو مطلق لا يمكن أن ينكشف لنا إلا عن طريق «الحدس»، وأما كل ما عداه فهو وليدُ «التحليل» . ونحن نطلق هنا لفظ الحدس على تلك «المشاركة الوجدانية» ، التى بمقتضاها ننفذ إلى باطن أى موضوع ، لكى نتطابق مع ما فى ذلك الموضوع من أصالة فريدة ، وبالتالى مع ما فيه من فردية لا يمكن التعبير عنها . وعلى العكس من ذلك نجد أن التحليل هو تلك العملية التى ترجع الموضوع إلى عناصر معروفة من ذى قبل ، أعنى إلى عناصر مشتركة بينه وبين غيره من الموضوعات . فالتحليل إذن هو تعبير عن الشىء بما ليس هو . ومن هنا فإن كل تحليل إنّ هو إلا ترجمة رمزية ، أو إيضاح يقوم على الرموز ، أو هو صورة قد أخِذَتْ من وجهات نظر متعاقبة، استطعنا من خلالها أن نَلْحَظَ ضروباً عديدة من التماس المباشر بين الموضوع الجديد الذى ندرسه وبين

L'INTUITION ET LA METAPHYSIQUE

"... un absolu ne saurait être donné que dans une *intuition*, tandis que le reste relève de l'*analyse*. Nous appelons ici intuition la *sympathie* par laquelle on se transporte à l'intérieur d'un objet pour coïncider avec ce qu'il a d'unique et par conséquent d'inexprimable. Au contraire, l'analyse est l'opération qui ramène l'objet à des éléments déjà connus, c'est-à-dire communs à cet objet et à d'autres. Analyser consiste donc à exprimer une chose en fonction de ce qui n'est pas elle. Toute analyse est ainsi une traduction, un développement en symboles, une représentation prise de points de vue successifs d'où l'on note autant de contacts entre l'objet nouveau, qu'on étudie, et d'autres, que l'on

غيره من الموضوعات التى نظن أننا نعرفها من ذى قبل . والتحليل إذْ يشعر برغبة نهمة فى احتضان الموضوع الذى قد قُضِىَ عليه أن يدور حوله ، يضاعف إلى غير ما حدّ وجهات نظره آملاً من وراء ذلك أن يكمّل صورته الناقصة ، وينوّع بغير توقف أو تراخ رموزه العديدة ، قاصداً من وراء ذلك إلى أن يتمّ ترجمة كُتِبَ عليها أن تظل دائماً قاصرة . وهكذا نراه يواصل عمله إلى ما لانهاية . وأما الحدس — حينما يكون من الممكن أن يقوم حدس — فهو فى صميمه عبارة عن فعل بسيط .

يتبين لنا مما تقدم أن للعلم الوضعى وظيفة مألوفة هى التحليل . وإذن فإن العلم إنما يعمل أولا وقبل كل شىء فى نطاق الرموز . وحتى إذا نظرنا إلى أكثر علوم الطبيعة بُعْداً عَنْ التجريد ، ألاوهى علوم الحياة ، فإننا نجد أنها تجتزئ بالصورة المرئية للكائنات الحية ، أى بأشكال أعضائها ، وأنواع عناصرها التشريحية . وهكذا نراها تقارن الأشكال بعضها ببعض ، وتردّ أكثرها تعقيداً إلى أكثرها بساطة ، مقتصرة على دراسة وظيفة الحياة أو عملها فيما هو منها بمثابة الرمز المرئىّ . ولكنْ إذا كان ثمة وسيلة لامتلاك الوجود الحقيقى بطريقة مطلقة ،

---

croit déjà connaître. Dans son désir éternellement inassouvi d'embrasser l'objet autour duquel elle est condamnée à tourner, l'analyse multiplie sans fin les points de vue pour compléter la représentation toujours incomplète, varie sans relâche les symboles pour parfaire la traduction toujours imparfaite. Elle se continue donc à l'infini. Mais l'intuition, si elle est possible, est un acte simple.

Ceci posé, on verrait sans peine que la science positive a pour fonction habituelle d'analyser. Elle travaille donc avant tout sur les symboles. Mais les plus concrètes des sciences de la nature, les sciences de la vie, s'en tiennent à la forme visible des êtres vivants, de leurs organes, de leurs éléments anatomiques. Elles comparent les formes les unes aux autres, elles ramènent les plus complexes aux plus simples, enfin elles étudient le fonctionnement de la vie dans ce qui en est, pour ainsi dire, le symbole visuel. S'il existe un moyen de posséder une réalité absolu-

بدلاً من معرفته بطريقة نسبية ، وإذا كان هناك سبيل للنفاذ إليه بدلاً من النظر إليه من هذه الوجهة أو تلك ، وإذا كان فى الإمكان أن نكوّن عنه حدْساً بدلاً من أن نجتزئ بتحليله ، بل إذا كان ثمة سبيل لإدراكه مجرّداً عن كل تعبير أو ترجمة أو صررة رمزية ، فإن الميتافيزيقا ستكون هى هذا كله . وإذن فإن الميتافيزيقا هى العلم الذى يزعم لنفسه القدرة على الاستغناء عن الرموز . »
(« الفكر والمتحرك » ، الفصل الساس ، المدخل إلى ما بعد الطبيعة ، ص ١٨١ – ١٨٢) .

ment au lieu de la connaître relativement, de se placer en elle au lieu d'adopter des points de vue sur elle, d'en avoir l'intuition au lieu d'en faire l'analyse, enfin de la saisir en dehors de toute expression, traduction ou représentation symbolique, la métaphysique est cela même. *La métaphysique est donc la science qui prétend se passer de symboles.*

(*"La Pensée et le Mouvant."*, Ch. VI, "Introduction à la Métaphysique" pp. 181-182.)

٢ ـ الحدس والديمومة

« . . . لقد تردّدنا كثيراً قبل استعمال كلمة « حدس » . حقاً إن هذه الكلمة هي من بين جميع الكلمات المستخدمة للتعبير عن ضروب المعرفة أكثرها ملاءمة ، ولكنها مع ذلك لا تخلو من غموض أو لبس . والواقع أنه لما كان شلنج وشوبنهور وغيرهما قد استعانوا فيما سبق بالحدس ، بل لما كان هؤلاء وغيرهم قد أقاموا ضرباً من التعارض بين الحدس والعقل ، فقد وقع فى ظن الكثيرين أننا قد التجأنا إلى تطبيق هذا المنهج عينه . وكأنما فات هؤلاء أن الحدس الذى دعا إليه أولئك الفلاسفة لم يكن سوى مجرد سعى مباشر وراء الأزلى ! بل كأنما غاب عنهم أن كل هدفنا، على العكس من ذلك، لم يكن سوى البحث أولا وبالذات عن الديمومة الحقة . أجل إن كثيراً من الفلاسفة قد فطنوا من قبلنا إلى قصور الفكر التصورى عن الوصول إلى قرارة الروح ، كما أن كثيراً منهم ـ بالتالى ـ قد تحدثوا عن وجود ملكة فائقة للعقل هى ملكة

L'INTUITION ET LA DUREE

" 'Intuition' est... un mot devant lequel nous hésitâmes longtemps. De tous les termes qui désignent un mode de connaissance, c'est encore le plus approprié; et pourtant il prête à la confusion. Parce qu'un Schelling, un Schopenhauer et d'autres ont déjà fait appel à l'intuition, parce qu'ils ont plus ou moins opposé l'intuition à l'intelligence, on pouvait croire que nous appliquions la même méthode. Comme si leur intuition n'était pas une recherche immédiate de l'éternel ! Comme s'il ne s'agissait pas au contraire, selon nous, de retrouver d'abord la durée vraie. Nombreux sont les philosophes qui ont senti l'impuissance de la pensée conceptuelle à atteindre le fond de l'esprit. Nombreux, par conséquent, ceux qui ont parlé d'une faculté supra-intellectuelle

الحدس ، ولكنْ لمّا وقع فى ظن هؤلاء الفلاسفة أن العقل إنما يعمل فى الزمان ، فقد استنتجوا من ذلك أن تجاوز طور العقل إنما يكون بالخروج من الزمان . وهكذا غاب عنهم أن الزمان المتصوّر بالعقل إنْ هو إلاّ مكان ، وأن العقل لا يدرك من الديمومة سوى شبحها ، لا حقيقتها ؛ وأن استبعاد الزمان هو لدى عقلنا فعل اعتيادىّ طبيعىّ مألوف ، وأن هذا على وجه التحديد هو الأصل فى نسبيّة ما لدينا من معرفة عن الروح . وتبعاً لذلك فإن هؤلاء الفلاسفة لم يفطنوا إلى أن الانتقال من التصوّر إلى العيان ، أو من النسبىّ إلى المطلق ، لا يقتضى الخروج من الزمان (إذ قد سبق لنا أن خرجنا منه) ؛ وإنما يجب — على العكس من ذلك — أن ننفذ إلى صميم الديمومة وأن نقبض على الواقع فى تحركه المستمر ، الذى هو عين ماهيته . أما إذا زعم الحدس لنفسه القدرة على الانتقال فى طفرة واحدة إلى صميم المبدأ الأزلى ، فإنه لا بدّ أن يجد نفسه مجترئاً بالعقلى . وكل ما فى الامر أنه يستبدل بالمفهومات التى يزوّده بها العقل مفهوماً واحداً يلخصها جميعاً ويظل بالتالى كما هو دائماً أبداً ، يستوى فى ذلك أن نسميه بالجوهر أو الأنا أو الفكر أو الإرادة . ومثل هذه الفلسفة لا بدّ بالضرورة أن تأخذ

---

d'intuition. Mais, comme ils ont cru que l'intelligence opérait dans le temps, ils ont conclu que dépasser l'intelligence consistait à sortir du temps. Ils n'ont pas vu que le temps intellectualisé est espace, que l'intelligence travaille sur le fantôme de la durée, mais non pas sur la durée même, que l'élimination du temps est l'acte habituel, normal, banal, de notre entendement, que la relativité de notre connaissance de l'esprit vient précisément de là, et que dès lors, pour passer de l'intellection à la vision, du relatif à l'absolu, il n'y a pas à sortir du temps (nous en sommes déjà sortis); il faut, au contraire, se replacer dans la durée et ressaisir la réalité dans la mobilité qui en est l'essence. Une intuition qui prétend se transporter d'un bond dans l'éternel s'en tient à l'intellectuel. Aux concepts que fournit l'intelligence ellesubstitue simplement un concept unique qui les résume tous et qui est par conséquent toujours le même, de quelque nom qu'on l'appelle: la Substance, le Moi, l'Idée, la Volonté. La philosophie ainsi entendue,

بوحدة الوجود ، وبالتالى فإنها لن تجد أدنى صعوبة فى أن تفسر كل شيء بطريقة قياسية محضة ، ما دامت قد سمحت لنفسها منذ البداية بأن تطوى فى مبدأ واحد، هو بمثابة مفهوم المفهومات، كلّ ما فى الوجود من واقعية وإمكان . بيد أن هذا التفسير لا بدّ أن يجيء غامضاً افتراضيا ، كما أن تلك الوحدة لا بدّ أن تبدو مصطنعة ، بحيث أن تلك الفلسفة لتصلح فى النهاية لأن تنطبق على عالم لا يمت بأدنى صلة إلى عالمنا . ولكنْ كمْ يكون أجدى علينا أن نلتجيء إلى ميتافيزيقا حدْسية حقة ، فنتابع الواقع فى تموّجاته ؛ وبدلاً من أن ننظر إلى مجموع الأشياء نظرة كلية شاملة ، نحاول أن نفسر كل شيء على حدة تفسيراً دقيقاً مكافئاً يجيء ملائماً له وحده دون غيره . إن مثل هذه الميتافيزيقا لن تبدأ بتحديد وحدة العالم أو وصفها : إذ من يدرى هل يكون العالم فى الواقع واحداً أم لا ؟ وهى إذ تترك للتجربة أن تفصل فى هذه المسألة إنما تقرر أنه إذا كان ثمة وحدة، فإنه هذه الوحدة لا بدّ أن تظهر لنا فى نهاية البحث كنتيجة ، وبالتالى فإنه لمن المحال أن نفترض وجودها منذ البداية كمبدأ. وإذن فإن مثل هذه الوحدة لا بدّ أن تكون وحدة خصبة مليئة ؛ وحدة اتصال واستمرار ، وحدة

---

nécessairement panthéistique, n'aura pas de peine à expliquer déductivement toutes choses, puisqu'elle se sera donné par avance, dans un principe qui est le concept des concepts, tout le réel et tout le possible. Mais cette explication sera vague et hypothétique, cette unité sera artificielle, et cette philosophie s'appliquerait aussi bien à un monde tout différent du nôtre. Combien plus instructive serait une métaphysique vraiment intuitive, qui suivrait les ondulations du réel! Elle n'embrasserait plus d'un seul coup la totalité des choses; mais de chacune elle donnerait une explication qui s'y adapterait exactement, exclusivement. Elle ne commencerait pas par définir ou décrire l'unité systématique du monde: qui soit si le monde est effectivement un ? L'expérience seule pourra le dire, et l'unité, si elle existe, apparaîtra au terme de la recherche comme un résultat; impossible de la poser au départ comme un principe. Ce sera d'ailleurs une unité riche et pleine, l'unité d'une

وجودنا الحقيقىّ نفسه ، لا وحدة مجردة خاوية ، تكون وليدة تعميم واسع النطاق ، فتصدق على أى عالم ممكن كائناً ما كان . والحقّ أنّ الفلسفة فى هذه الحالة سوف تستلزم منا جهداً جديداً لمواجهة كل مشكلة جديدة على حدة ، كما أن كل حل لن يترتب بطريقة هندسية ضرورية على غيره من الحلول ، بل سيكون من المحال أن نتوصل إلى أية حقيقة هامة بالاقتصار على التوسع فى فهم حقيقة أخرى سبق تحصيلها . وإذن فلا بدّ لنا من أن نعدل عن التمسك بمبدأ أوحد يكون العلم الكلى متضمّناً فيه بالقوة .

والحدس الذى نتحدث عنه إنما ينصب أولا وقبل كل شىء على الديمومة الباطنة . فهو إنما يدرك تتابعاً ليس من التلاصق فى شىء ؛ تتابعاً هو عبارة عن نموّ أو تزايد من الداخل ، أو هو عبارة عن امتداد غير منقطع للماضى فى حاضر من شأنه دائماً أن يجور على المستقبل . وإذن فإن الحدس هو عيان مباشر للروح بالروح . وهنا لا يكون ثمة وسيط ، كما لا يكون ثمة انكسار عبْرَ ذلك المنشور الخاصّ الذى وجهه الواحد هو المكان، ووجهه الآخر هو اللغة . وهكذا بدلاً من أن نجد أنفسنا بإزاء حالات متجاورة مع غيرها من الحالات ، وهى

continuité, l'unité de notre réalité, et non pas cette unité abstraite et vide, issue d'une généralisation suprême, qui serait aussi bien celle de n'importe quel monde possible. Il est vrai qu'alors la philosophie exigera un effort nouveau pour chaque nouveau problème. Aucune solution ne se déduira géométriquement d'une autre. Aucune vérité importante ne s'obtiendra par le prolongement d'une vérité déjà acquise. Il faudra renoncer à tenir virtuellement dans un principe la science universelle.

L'intuition dont nous parlons porte avant tout sur la durée intérieure. Elle saisit une succession qui n'est pas juxtaposition, une croissance par le dedans, le prolongement ininterrompu du passé dans un présent qui empiète sur l'avenir. C'est la vision directe de l'esprit par l'esprit. Plus rien d'interposé; point de réfraction à travers le prisme dont une face est espace et dont l'autre est langage. Au lieu d'états contigus à des

حالات من شأنها دائماً أن تستحيل إلى ألفاظ تصبح متلاصقة مع غيرها من الألفاظ ، نجد أنفسنا بإزاء استمرار غير قابل للقسمة ، استمرار جوهريّ ، لمجرى الحياة الباطنة . ومن هنا فإن الحدس إنما يعنى أولا وقبل كل شيء الشعور ، ولكنه شعورٌ مباشر ، أو هو رؤية لا تكاد تتميز عن الموضوع المرئى أو معرفة هى فى صميمها تماسٌ ، إن لم نقل إنها تطابقٌ واتفاق » (« الفكر والمتحرّك ») ، الفصل الثانى ، المقدمة ، ص ٢٥ — ٢٧) .

états, qui deviendront des mots juxtaposés à des mots, voici la continuité indivisible, et par là substantielle, du flux de la vie intérieure. Intuition signifie donc d'abord conscience, mais conscience immédiate, vision qui se distingue à peine de l'objetvuceonna issance qui est contact, et même coïncidenc'(.ɘ'ɛ(*La Pensée et le Mouvant.*", II., Intŕoductio (2e partie), pp. 25-27.)

٣ ـ الحركة والمكان

« . . . إننا لنقول فى أكثر الأحيان إن الحركة تحدث « فى » المكان ؛ وحينما نقرر أن الحركة متجانسة وقابلة للقسمة ، فإننا إنما نفكر فى المكان الذى قطع ، كأن فى الإمكان أن نخلط بينه وبين الحركة ذاتها . بيد أننا لو أنعمنا النظر ، لرأينا أن الأوضاع المتتالية للشيء المتحرك تشغل بالفعل حيزاً فى المكان ، ولكن العملية التى بمقتضاها ينتقل ذلك الموضوع المتحرّك من وضع إلى آخر — وهى عملية تشغل زماناً حقيقياً وليس لها من وجود واقعيّ إلاّ بالنسبة إلى الرائى المتصف بالشعور — تفلت بطبيعتها من طائلة المكان . فنحن هنا لسنا بإزاء « شيء » ، بل بإزاء ضرب من « التقدّم » ؛ إذ الحركة ، من حيث هى انتقال من نقطة إلى أخرى ، إنما هى عبارة عن تأليف ذهنى ، أو عملية نفسية ، وبالتالى فهى ليست من الامتداد فى شيء . وليس فى المكان سوى

LE MOUVEMENT ET L'ESPACE

"On dit le plus souvent qu'un mouvement a lieu *dans* l'espace, et quand on déclare le mouvement homogène et divisible, c'est à l'espace parcouru que l'on pense, comme si on pouvait le confondre avec le mouvement lui-même. Or, en y réfléchissant davantage, on verra que les positions successives du mobile occupent bien en effet de l'espace, mais que l'opération par laquelle il passe d'une position à l'autre, opération qui occupe de la durée et qui n'a de réalité que pour un spectateur conscient, échappe à l'espace. Nous n'avons point affaire ici à une *chose*, mais à un *progrès*: le mouvement, en tant que passage d'un point à un autre, est une synthèse mentale, un processus psychique et par suite inétendu. Il n'y a dans l'espace que des parties d'espace,

أجزاء مكانية ؛ بل إنه مهما كانت النقطة التي ننظر منها فى المكان إلى الشيء المتحرك ، فإننا لن نحصل إلا على مجرد وضع من الأوضاع . وأما إذا كان فى وسع الشعور أن يدرك شيئاً آخر غير الأوضاع ، فذلك لأنه يتذكر ما سبقها من أوضاع ، ويؤلف منها جميعاً مركباً واحداً . . . .

. . . وقصارى القول أن من الواجب أن نميز فى الحركة بين عنصرين مختلفين : أولهما هو المكان الذى نقطعه ، وثانيهما هو الفعل الذى بمقتضاه نقطع ذلك المكان ؛ فهناك من جهة أوضاع متتالية ، وهناك من جهة أخرى تأليف يضم تلك الأوضاع جميعاً . والعنصر الأول من هذين العنصرين هو كم متجانس ، بينما العنصر الثانى منهما ليس له من وجود حقيقى إلا فى صميم شعورنا ، فهو ، إذا شئنا ، كيفٌ أو شدة .

... والأصل فى خلطنا بين الحركة والمكان الذى يقطعه المتحرك إنما يرجع ، فى رأينا ، إلى مغالطات المدرسة الإيلية : ذلك لأنه لما كانت المسافة التى تفصل بين نقطتين هى مما يقبل القسمة إلى مالانهاية ، ولما كانت الحركة إنما تتألف من أجزاء شبيهة بأجزاء المسافة نفسها ، فإن هذه المسافة لن تُقطَع مطلقاً . ولكن الواقع أن كل خطوة من خطوات أخيل هى فى حد ذاتها فعل بسيط

---

et en quelque point de l'espace que l'on considère le mobile, on n'obtiendra qu'une position. Si la conscience perçoit autre chose que des positions, c'est qu'elle se remémore les positions successives et en fait la synthèse...

"... Bref, il y a deux éléments à distinguer dans le mouvement, l'espace parcouru et l'acte par lequel on le parcourt, les positions successives et la synthèse de ces positions. Le premier de ces éléments est une quantité homogène; le second n'a de réalité que dans notre conscience; c'est, comme on voudra, une qualité ou une intensité...De cette confusion entre le mouvement et l'espace parcouru par le mobile sont nés, à notre avis, les sophismes de l'Ecole d'Ellée; car l'intervalle qui sépare deux points est indivisible infiniment, et si le mouvement était composé de parties comme celles de l'intervalle lui-même, jamais l'intervalle ne serait franchi. Mais la vérité est que chacun des pas d'Achille est

غير قابل للقسمة ، فلا بدّ لأخيل من أن يسبق السلحفاة بعد عدد معين من تلك الأفعال . والوهم الذى وقع فيه الإ يليون إنما يرجع إلى أنهم قد وحّدوا بين تلك السلسلة من الأفعال التى لا تقبل القسمة والتى هى نسيج وَحدها ، وبين المكان المتجانس الذى يضمها. ولما كان هذا المكان هو مما يمكن تقسيمه وإعادة تركيبه — وفقاً لأى قانون كائناً ما كان — فقد وقع فى ظن الإيليين أنّ من حقهم أن يعيدوا تركيب حركة أخيل فى جملتها ، مستعينين فى ذلك بخطوات السلحفاة ، لا بخطوات أخيل نفسه . وهكذا نراهم قد استبدلوا بأخيل ، فى سعيه للحاق بالسلحفاة ، سلحفاتين من نوع واحد ، خطواتهما منتظمة ، وأفعالهما ذات إيقاع واحد ، فلا سبيل للواحدة منهما إلى أن تلحق بالأخرى . ولكنْ لماذا يسبق أخيل بالفعل تلك السلحفاة ؟ إن السبب فى ذلك إنما يرجع إلى أن كل خطوة من خطوات أخيل ، وكل خطوة من خطوات السلحفاة ، هى مما لا يقبل القسمة من حيث هى حركة ، فنحن هنا بإزاء مقادير مختلفة من حيث المكان ، ومن هنا فإن الحساب العددى سرعان ما يظهرنا على أن المسافة التى قطعها أخيل أطول بكثير من المسافة التى قطعتها السلحفاة ، على

---

un acte simple, indivisible, et qu'après un nombre donné de ces actes, Achille aura dépassé la tortue. L'illusion des Eléates vient de ce qu'ils, identifient cette série d'actes indivisibles et *sui generis* avec l'espace homogène qui les sous-tend. Comme cet espace peut être divisé et recomposé selon une loi quelconque, ils se croient autorisés à reconstituer le mouvements total d'Achille, non plus avec des pas d'Achille, mais avec des pas de tortue; à Achille poursuivant la tortue ils substituent en réalité deux tortues réglées l'une sur l'autre, deux tortues qui se condamnent à faire le même genre de pas ou d'actes simultanés, de manière à ne s'atteindre jamais. Pourquoi Achille dépasse-t-il la tortue ? Parce que chacun des pas d'Achille et des pas de la tortue sont des indivisibles en tant que mouvements, et des grandeurs différentes en tant qu'espace: de sorte que l'addition ne tardera pas à donner, pour l'espace parcouru par Achille, une longueur supérieure à la somme de l'espace

الرغم من سبقها له عند البدء فى الحركة . وهذا ما غفل عنه زينون حينما حاول أن يعيد تركيب حركة أخيل مستعيناً بنفس القانون الذى تسير وفقاً له حركة السلحفاة ، متناسياً بذلك أن المكان وحده هو الذى يقبل مثل هذا الضرب التعسفى من التجزئة وإعادة التركيب ، وأنه بهذا إنما يخلط بين المكان والحركة » (« رسالة فى معطيات الشعور المباشرة » ، الطبعة ٦٨ ، ١٩٤٨ ، الفصل الثانى ، ص ٨٢ — ٨٤) .

---

parcouru par la tortue et de l'avance qu'elle avait sur lui. C'est de quoi Zénon ne tient nul compte quand il recompose le mouvement d'Achille selon la même loi que le mouvement de la tortue, oubliant que l'espace seul se prête à un mode de-dé-composition et de recomposition arbitraire, et confondant ainsi espace et mouvement." (*"Essai sur les Données Immédiates de la Conscience.*", P.U.F., 68e éd., 1948, pp. 82-84.)

٤ ـ الذات والزمان النفسى

... يجب إذن أن نميز بين صورتين مختلفتين من صور « الكثرة » ؛ بين حكمين مختلفين كل الاختلاف على الديمومة ؛ بين مظهرين متمايزين من مظاهر الحياة الشعورية . وحَسْبُ علم النفس أن يدقق الانتباه ويمعن النظر ، لكى يتحقق من أن هناك تحت الديمومة المتجانسة ، التى هى مجرّد رمز امتدادىّ للديمومة الحقة ، ديمومة أخرى تتداخل لحظاتها اللامتجانسة ؛ كما أن هناك تحت الكثرة العددية للحالات الشعورية ، كثرة كيفية ؛ بل كما أن هناك تحت «الأنا» ذات الحالات المحدّدة المتمايزة ، «أنا» أخرى فيها من التتابع ماينطوى على التداخل والتنظيم والامتزاج . بيد أننا فى معظم الأحوال نجتزئ بالأنا أو الذات الأولى ، فلا نرى من الذات سوى ظلها المنعكس على المكان المتجانس . ولما كان الشعور كثيراً ما يجد نفسه فريسة لتلك الرغبة الحادة فى التمييز ، فإنه يستعيض عن الواقع بالرمز ، أو هو لا يرى الواقع إلاّ من خلال

LE MOI ET LE TEMPS PSYCHIQUE

"Distinguons... deux formes de la multiplicité, deux appréciations bien différentes de la durée, deux aspects de la vie consciente. Au-dessous de la durée homogène symbole extensif de la durée vraie une psychologie attentive démêle une durée dont les moments hétérogènes se pénètrent, au dessous de la multiplicité numérique des états conscients, une multiplicité qualitative; au-dessous du moi aux états bien définis, un moi où succession implique fusion et organisation. Mais nous nous contentons le plus souvent du premier, c'est-à-dire de l'ombre du moi projetée dans l'espace homogène. La conscience, tourmentée d'un insatiable désir de distinguer, substitue le symbole à la réalité, ou n'aperçoit la réalité qu'à travers le symbole. Comme le moi ainsi

الرمز . ولما كانت الذات فى صورتها المنعكسة المنقسمة هى بطبيعة الحال أكثر توافقاً مع مقتضيات الحياة الاجتماعية عامة واللغة خاصة ، فإن الشعور سرعان ما يُؤثر تلك الصورة من صور الذات ، فلا يلبث أن يفقد من دائرة بصره رويداً رويداً صورة الذات الجوهرية العميقة .

أما إذا أردنا أن نهتدىَ إلى تلك الذات الأصلية ، على نحو ما يدركها شعور أصيل لم يطرأ عليه أى تغير أو انحراف ، فلا بدّ لنا من أن نقوم بمجهود تحليلىّ عنيف فيه نحاول أن نعزل الوقائع السيكولوجية الباطنة الحيَّة عن تلك الصورة المنكسرة التى أحالتها إلى شىء جامد ثابت فى المكان المتجانس . وبعبارة أخرى ، فإن إدراكاتنا وإحساساتنا وانفعالاتنا وأفكارنا من شأنها دائماً أن تتمثل على صورتين مختلفتين : صورة واضحة محدّدة ولكنها غير شخصية ، وصورة أخرى مبهمة دائمة الحركة ولا سبيل إلى التعبير عنها ، نظراً لأن اللغة لا تقوى على إدراكها دون أن تحيل حركتها إلى ثبات ، أو هى لا يمكن أن تكيّفها مع صورتها العادية المألوفة دون أن تنزل بها إلى المستوى العامّ المشترك . وهكذا نرى أنه إذا كنا قد انتهينا إلى ضرورة التمييز بين صورتين مختلفتين من الكثرة ، وشكلين متمايزين من الديمومة ، فإنه لمن الواضح أن كل حالة شعورية —

---

réfracté, et par là même subdivisé, se prête infiniment aux exigences de la vie sociale en général et du langage en particulier, elle le préfère, et perd peu à peu de vue le moi fondamental.

"Pour retrouver ce moi fondamental, tel qu'une conscience inaltérée l'apercevrait, un effort vigoureux d'analyse est nécessaire, par lequel on isolera les faits psychologiques internes et vivants de leur image d'abord réfractée, ensuite solidifiée dans l'espace homogène. En d'autres termes, nos perceptions, sensations, émotions et idées se présentent sous un double aspect: l'un net, précis, mais impersonnel; l'autres confus, infiniment mobile, et inexprimable, parce que le langage ne saurait le saisir sans en fixer la mobilité, ni l'adapter à sa forme banale sans le faire tomber dans le domaine commun. Si nous aboutissons à distinguer deux formes de la multiplicité, deux formes de la durée, il

مأخوذة على حدة – لا بدّ أن تكتسب مظهرين مختلفين : إذ قد ننظر إليها على أنها مندمجة فى كثرة متمايزة، أومندمجة فى كثرة مختلطة ، كما أننا قد ننظر إليها فى صميم الزمان الكيفى الذى تحدث فيه ، أو فى وسط الزمان الكمى الذى تنعكس عليه .

إننى حينما أتجول للمرة الأولى ، مثلاً ، فى مدينة سوف يستقر بى المقام فيها ، فإن الأشياء التى أراها من حولى لا بدّ أن تحدث فى نفسى تأثيراً مزدوجاً : تأثيراً يُكتب له الدوام والاستمرار ، وتأثيراً آخر لن يكف فيما بعد عن التغير والتعدّل . وآية ذلك أننى أدرك كل يوم منازل بعينها ، أطلق عليها باستمرار أسماء بعينها ، نظراً لأننى أعرف أنها هى دائماً نفس الموضوعات ، كما أننى أتصور دائماً أنها سوف تبدو لى باستمرار على هذا النحو عينه . ومع ذلك ، فإننى حينما أحاول ، بعد حقبة طويلة من الزمن ، أن أعود بذاكرتى إلى التأثير الذى أحدثته فى نفسى تلك المدينة فى السنوات الأولى من قدومى إليها ، فإننى لا بد أن أجد نفسى مندهشاً لذلك التغير العجيب الذى طرأ عليه مما لا سبيل إلى تفسيره أو التعبير عنه . وكأنما تلك الموضوعات التى

---

est évident que chacun des faits de conscience, pris à part, devra revêtir un aspect différent selon qu'on le considére au sein d'une multiplicité distincte ou d'une multiplicité confuse, dans le temps-qualité où il se produit, ou dans le temps-quantité où il se projette.

"Quand je me promène pour la première fois, par exemple, dans une ville où je séjournerai, les choses qui m'entourent produisent en même temps sur moi une impression qui est destinée à durer, et une impression qui se modifiera sans cesse. Tous les jours j'aperçois les mêmes maisons, et comme je sais que ce sont les mêmes objets, je les désigne constamment par le même nom, et je m'imagine aussi qu'elles m'apparaissent toujours de la même manière. Pourtant, si je me reporte, au bout d'un assez long temps, à l'impression que j'éprouvai pendant les premières années, je m'étonne du changement singulier, inexplicable et surtout inexprimable, qui s'est accompli en elle. Il semble que ces

أدركتها هذا الأمد الطويل من الزمن قد انطبعتْ فى ذهنى ، فانتهى بها الأمر إلى أن تصطبغ بشىء من وجودي الواعى نفسه ، أو كأنما هى قد عاشت معى ، وهرمت معى ! وليس هذا الشعور مجرد خداع : إذ لو كان التأثير الذى تحدثه فى نفسى اليوم مطابقاً تمام المطابقة لتأثير الأمس، فماذا عسى أن يكون الفارق فى هذه الحالة بين الإدراك والتعرّف ، أو بين التعلّم والتذكّر؟ بيد أن هذا الفارق فى العادة يغيب عن الكثيرين ، بحيث أن المرء لا يفطن إليه إلاّ إذا تنبَّه إلى ذلك ، وعندئذ تراه يرتد إلى ذاته مسائلاً إياها فى حرص وتدقيق . والسبب فى ذلك هو أن لحياتنا الخارجية أو الاجتماعية من الأهمية العملية عندنا أكثر مما لحياتنا الباطنة أو الفردية . ولهذا فإننا ننزع بالغريزة إلى أن « نجمّد » انطباعاتنا، حتى يتسنى لنا أن نعبّر عنها عن طريق اللغة . ومن هنا فإننا نخلط العاطفة نفسها بموضوعها الخارجى الثابت ، أو باللفظ الذى الذي يعبّر عن ذلك الموضوع ، مع أن العاطفة هى بطبيعتها فى صيرورة مستمرة . وكما أن الديمومة الشاردة التى تتصف بها الذات من شأنها أن تكتسب

---

objets, continuellement perçus par moi et se peignant sans cesse dans mon esprit, aient fini par m'emprunter quelque chose de mon existence consciente; comme moi ils ont vécu, et comme moi vieilli. Ce n'est pas là illusion pure; car si l'impression d'aujourd'hui était absolument identique à celle d'hier, quelle différence y aurait-il entre percevoir et reconnaître, entre apprendre et se souvenir ? Pourtant cette différence échappe à l'attention de la plupart; on ne s'en apercevra guère qu'à la condition d'en être averti, et de s'interroger alors scrupuleusement soi-même. La raison en est que notre vie extérieure et pour ainsi dire sociale a plus d'importance pratique pour nous que notre existence intérieure et individuelle. Nous tendons instinctivement à solidifier nos impressions, pour les exprimer par le langage. De là vient que nous confondons le sentiment même, qui est dans un perpétuel devenir, avec son objet extérieur permanent, et surtout avec le mot qui exprime cet objet. De même que la durée fuyante de notre moi se fixe par sa

طابع الثبات أو الجمود حينما نسقطها على المكان المتجانس ، فكذلك نجد أن من شأن انطباعاتنا ، التى لا تكف عن التغير ، أن تلتفّ حول الموضوع الخارجى الذى هو علّتها ومصدرها ، لكى لا تلبث أن تلتزم حدوده الدقيقة فتفقد بذلك حركتها وتغيّرها .

بيد أننا لو نظرنا إلى إحساساتنا البسيطة، فى حالتها الطبيعية ، لوجدنا أنها اقل ثباتاً مما قد نتوهم . فهذا الطعم الذى كان يروقنى فى صباى ، أو تلك الرائحة التى كانت تعجبنى فى طفولتى ، قد أصبح لا يروقنى اليوم ، أو قد صارت لا تستهوينى الآن. ومع ذلك فإننى لا زلت أطلق نفس الاسم على الإحساس الذى أشعر به ، ولا زلت أتحدث عن الطعم والرائحة باعتبارهما ثابتين، ما دمت أنسب التغيّر إلى ذوقى الخاص . وإذن فإننى أخلع على إحساسى طابعاً واضحاً من الثبات أو الجمود ، بحيث أنه حينما يبدو لى التغير واضحاً بدرجة لا أستطيع معها أن أجحد وجوده ، فإننى سرعان ما أنتزعه على حدة لكى أطلق عليه اسما خاصاً فأكسبه هو الآخر ضرباً من الثبات أو الجمود، مسمّياً إياه باسم الذوق . ولكن الواقع أنه ليس هناك إحساسات واحدة ، وأذواق متعدّدة ، لأن الإحساسات والأذواق إنما تبدو لى باعتبارها « أشياء »

---

projection dans l'espace homogène, ainsi nos impressions sans cesse changeantes, s'enroulant autour de l'objet extérieur qui en est cause, en adoptent les contours précis et l'immobilité.

"Nos sensations simples, considérées à l'état naturel, offriraient moins de consistance encore. Telle saveur, tel parfum m'ont plu quand j'étais enfant, et me répugnent aujourd'hui. Pourtant, je donne encore le même nom à la sensation éprouvée, et je parle comme si, le parfum et la saveur étant demeurés identiques, mes goûts seuls avaient changé. Je solidifie donc encore cette sensation; et lorsque sa mobilité acquiert une telle évidence qu'il me devient impossible de la méconnaître, j'extrais cette mobilité pour lui donner un nom à part et la solidifier à son tour sous forme de *goût*. Mais en réalité il n'y a ni sensations identiques, ni goûts multiples; car sensations et goûts m'apparaissent comme des

حينما أعزلها وأحاول أن أطلق عليها أسماء ، بينما ليس فى النفس الإنسانية سوى « عمليات » . وإذن فإن من واجبنا أن نقول إن من شأن كل إحساس أن يتغيّر بمجرد ما يتكرر ، وهو إذا كان قد يبدو لى ثابتاً من يوم إلى آخر ، فذلك لأننى أدركه الآن من خلال الموضوع الذى كان هو العلة فى ظهوره ، أو من خلال الكلمة التى تعبّر عنه . وهكذا نرى أن تأثير اللغة على الإحساس هو أكثر عمقاً وأبعد مدى مما قد نتوهم فى العادة . . . » (« رسالة فى معطيات الشعور المباشرة » ، الفصل الثانى ، ص ٩٥ — ٩٨) .

---

choses dès que je les isole et que je les nomme, et il n'y a guère dans l'âme humaine que des *progrès* Ce qu'il faut dire, c'est que toute sensation se modifie en se répétant, et que si elle ne me paraît pas changer du jour au lendemain, c'est parce que je l'aperçois maintenant à travers l'objet qui en est cause, à travers le mot qui la traduit Cette influence du langage sur la sensation est plus profonde qu'on ne le pense généralement..." (*"Essai sur les Données Immédiates de la Conscience."*, Ch. II., pp. 95-98.)

٥ ــ الوجود والديمومة

إذا كان ثمة وجود نحن أكثر ما نكون تيقناً منه، بل نحن نعرفه معرفة لا تفوقها معرفة، فذلك الوجود هو بلا منازع وجودنا نحن. ذلك لأن كل ما لدينا من أفكار عن غيره من الموضوعات هي مما يمكن اعتباره بمثابة أفكار خارجية سطحية، بينما نحن ندرك ذواتنا إدراكاً باطنياً عميقاً. ولكن ما الذى نلاحظه عندئذ؟ بل ماذا عسى أن يكون، فى هذه الحالة النوعية الخاصة، المعنى الدقيق المحدّد لكلمة «الوجود»؟ هنا ينبغى علينا أن نسترجع، فى كلمات، ما توصلنا إليه من نتائج فى مُؤلّف سابق.

إننى لألاحظ بادئ ذى بدء أننى أنتقل من حالة إلى حالة. فأنا أشعر بالحرارة أو البرودة، وأنا مسرور أو حزين، وأنا أعمل أو لا أعمل شيئاً، وأنا أتأمل ما حولى أو أنا أفكر فى شيء آخر. وكل هذه الإحساسات والعواطف

L'EXISTENCE ET LA DUREE

"L'existence dont nous sommes les plus assurés et que nous connaissons le mieux est incontestablement la nôtre, car de tous les autres objets nous avons des notions qu'on pourra juger extérieures et superficielles, tandis que nous nous percevons nous-mêmes intérieurement, profondément. Que constatons-nous alors ? Quel est, dans ce cas privilégié, le sens précis du mot, "exister." ? Rappelons ici, en deux mots, les conclusions d'un travail antérieur.

Je constate d'abord que je passe d'état en état. J'ai chaud ou j'ai froid, je suis gai ou je suis triste, je travaille ou je ne fais rien, je regarde ce qui m'entoure ou je pense à autre chose. Sensations, sentiments,

والإرادات والتصوّرات إن هى إلاّ تغيّرات تتقاسم وجودى وتتناوب عليه فيصبغه كل منها بصبغته الخاصة . فأنا إذن أتغير بدون انقطاع . ولكن هذا القول وحده ليس بكاف ، بل يجب أن نقول إن التغير أكثر عمقاً وتأصّلاً مما قد يقع فى ظننا بادىء ذى بدء .

والواقع أننى حينما أتحدث عن أية حالة من حالاتى ، فإننى أتحدث عنها وكأنما هى كتلة واحدة . أجل إننى أقول إننى أتغير ، ولكن التغير إنما يبدو لى منحصراً فى الانتقال من حالة إلى الحالة التى تليها ، بحيث أننى لأميل إلى الاعتقاد بأن من شأن كل حالة ، على حدة ، أن تظل دائماً على ما هى عليه طوال المدة التى تتحقق فيها . بيد أن شيئاً قليلا من الانتباه لهو الكفيل بأن يبين لى أنه ليس ثمة وجدان أو تصوّر أو إرادة تظل دائماً على ما هى عليه دون أن تتغير : لأنه إذا كفّت إحدى الحالات النفسية عن التغير والتنوّع ، فقد كفتْ ديمومتها عن السريان . ولنأخذ ، على سبيل المثال ، أكثر حالة من حالاتنا الباطنة ثباتاً واستقراراً ، ألا وهى إدراكنا البصرى لموضوع خارجى ساكن . فهنا نرى أنه مهما بقى هذا الموضوع على ما هو عليه ، ومهما نظرت إليه دائماً من

---

volitions, représentations, voilà les modifications entre lesquelles mon existence se partage et qui la colorent tour à tour. Je change donc sans cesse. Mais ce n'est pas assez dire. Le changement est bien plus radical qu'on ne le croirait d'abord.

Je parle en effet de chacun de mes états comme s'il formait un bloc. Je dis bien que je change, mais le changement m'a l'air de résider dans le passage d'un état à l'état suivant : de chaque état, pris à part, j'aime à croire qu'il reste ce qu'il est pendant tout le temps qu'il se produit. Pourtant, un léger effort d'attention me révèlerait qu'il n'y a pas d'affection, pas de représentation, pas de volition qui ne se modifie à tout moment; si un état d'âme cessait de varier, sa durée cesserait de couler. Prenons le plus stable des états internes, la perception visuelle d'un objet extérieur immobile. L'objet a beau rester le même, j'ai beau le

وجهة نظر واحدة بعينها ، ومن زاوية واحدة بعينها ، وفى اليوم نفسه ، فإن ما لدىّ من صورة بصرية عنه لا بدّ أن تختلف عما كان لدىّ عنه منذ لحظة ، لا لشيء إلاّ لأن إدراكى نفسه قد تقادم بمرور لحظة من الزمان. وما دامت هناك ذاكرة، فلا بدّ من أن تقحم فى هذا الحاجز شيئاً من ذلك الماضى . بل إن حالتى النفسية إذ تتقدم إلى الأمام عبر الزمان ، فإنها لا بد من أن تتضخم باستمرار حاملة معها كل ما تجمع فيها من ديمومة ، مثلها فى ذلك كمثل الكرة الثلجية التى تتضخم من تجمع الجليد حول نفسه . وهكذا الحال أيضاً ، بل بالأحرى ، بالنسبة إلى حالاتنا النفسية التى يزيد طابعها الباطنى عمقاً وشدة، مثل الإحساسات والوجدانات ، والرغبات إلخ . . . التى لا تقابل موضوعاً خارجياً ثابتاً كهذا الإدراك البصري البسيط . بيد أننا نميل فى العادة إلى أن نصرف انتباهنا عن ذلك التغير الدائب المستمر ، لكى لا نلتفت إليه إلاّ حينما يكون قد أصاب حظاً من التضخم يُصبح فى وسعه معه أن يطبع فى جسمنا وضعاً جديداً ، أو أن يوجه انتباهنا توجيهاً جديداً . وفى هذه اللحظة المحددة بالذات ، نجد أن حالتنا النفسية قد تغيرت . ولكنّ الحق أننا نتغير دائماً أبداً ، بل إن كل حالة من حالاتنا إنْ هى فى صميمها إلاّ مجرّد تغير .

---

regarder d'un même côté, sous le même angle, au même jour; la vision que j'ai n'en diffère pas moins de celle que je viens d'avoir, quand ce ne serait que parce qu'elle a vieilli d'un instant . Ma mémoire est là, qui pousse quelque chose de ce passé dans ce présent. Mon état d'âme, en avançant sur la route du temps, s'enfle continuellement de la durée qu'il ramasse; il fait, pour ainsi dire, boule de neige avec lui-même. A plus forte raison en est-il ainsi des états plus profondément intérieurs, sensations, affections, désirs, etc., qui ne correspondent pas, comme une simple perception visuelle, à un objet extérieur invariable. Mais il est commode de ne pas faire attention à ce changement ininterrompu, et de ne le remarquer que lorsqu'il devient assez gros pour imprimer au corps une nouvelle attitude, à l'attention une direction nouvelle. A ce moment précis on trouve qu'on a changé d'étatLa vérité est qu'on change sans cesse, et que l'état lui-même est déjà du changement.

وإذن فإنه ليس ثمة فارق جوهرى بين الانتقال من حالة إلى أخرى ، وبين الثبات على حالة واحدة . ذلك لأنه إذا كانت الحالة الثابتة هى فى الحقيقة أكثر تنوعاً وتغيراً مما قد يقع فى ظننا ، فإن الانتقال من حالة إلى أخرى هو على العكس من ذلك أقرب ما يكون إلى استمرار لحالة واحدة ، ومعنى هذا أننا هنا بإزاء انتقال مستمر غير منقطع . ولكنْ لما كنا نغض الطرف عن ذلك التنوّع الدائب الذى يطرأ على كل حالة سيكولوجية ، فإننا نجد أنفسنا مضطرين . حينما يصبح ذلك التغير ملحوظاً يفرض على نفسه انتباهنا ، إلى أن نقول بأن ثمة حالة جديدة قد انضافت إلى السابقة . وأما عن تلك الحالة الجديدة ، فإننا نفترض أنها ، بدورها ، لا بدّ أن تظل ثابتة ، وهكذا دواليك . وإذن فإن ما فى حياتنا النفسية من انفصال ظاهرىّ إنما يرجع إلى أن انتباهنا يستقر على الحياة النفسية على شكل سلسلة من الأفعال المنفصلة المتقطعة . وهكذا يخيل إلينا ، ونحن بإزاء منحدر بسيط قليل الانحدار ، أننا بإزاء درجات متعاقبة لسلم واحد ، نظراً لأننا نساير ذلك الخط المتكسر الذى تتخذه أفعال انتباهنا . حقاً إن حياتنا النفسية لهى مليئة بما هو غير متوقع من الأحداث : إذ كم من أحداث

C'est dire qu'il n'y a pas de différence essentielle entre passer d'un état à un autre et persister dans le même état. Si l'état qui" reste le même" est plus varié qu'on ne le croit, inversement le passage d'un état à un autre ressemble plus qu'on ne se l'imagine à un même état qui se prolonge; la transition est continue. Mais, précisément parce que nous fermons les yeux sur lincessante variation de chaque état psychologique, nous sommes obligés quand la variation est devenue si considérable qu'elle s'impose à notre attention, de parler comme si un nouvel état s'était juxtaposé au précédent. De celui-ci nous supposons qu'il demeure invariable à son tour, et ainsi de suite indéfiniment. L'apparente discontinuité de la vie psychologique tient donc à ce que notre attention se fixe sur elle par une série d'actes discontinus: où il n'y a qu'une pente douce, nous croyons apercevoir, en suivant la ligne brisée de nos actes d'attention, les marches d'un escalier. Il est vrai que notre vie psychologique est pleine d'imprévu. Mille incidents surgissent, qui

تظهر فجأة فى حياتنا، فيخيل إلينا أنها فى تعارض مع ما سبقها من أحداث ، ولا تكاد تتصل بما يعقبها من أحداث . بيد أن هذا الانفصال الظاهرىّ بين ما يبدو من أحداث إنما يظهر فوق « أرضية » من الاستمرار يرتسم فوقها ، ويدين لها بتلك المسافات الزمنية نفسها التى تفصل بين ما فيه من أحداث . فهذه « الفواصل » إذن هى أشبه ما تكون بضربات الدف التى تنبعث من بعيد فى داخل السيمفونية الواحدة . وإذا كان انتباهنا كثيراً ما يتجه إليها دون غيرها ، فذلك لأنها تستأثر باهتمامه ، ولو أن كل حدث منها إنما تحمله الكتلة الجارية المتدفقة لوجودنا النفسى بأكمله . ومعنى هذا أن كل حدث إن هو إلاّ نقطة أكثر إضاءة فى وسط منطقة متحركة تضمّ كل ما نحسّ به ، وما نفكر فيه ، وما نريده ، بل كل ما يكوّن صميم وجودنا فى لحظة ما من اللحظات . وهذه المنطقة بأسرها هى التى تكوّن فى الواقع ما نسميه بحالتنا النفسية . ولا ريب أن مثل هذه الحالات لا يمكن أن يُقال عنها إنها مجرد عناصر متمايزة ، لأنها تكمل بعضها البعض ، أو هى تتابع فى مجرى متدفق مستمر لانهاية له .

ولكنْ لما كان انتباهنا قد ميز تلك الحالات النفسية وفصلها بعضها عن

---

semble trancher sur ce qui les précède, ne point se rattacher à ce qui les suit. Mais la discontinuité de leurs apparitions se détache sur la continuité d'un fond où ils se dessinent et auquel ils doivent les intervalles mêmes qui les séparent: ce sont les coups de timbale qui éclatent de loin en loin dans la symphonie. Notre attention se fixe sur eux parce qu'ils l'intéressent davantage, mais chacun d'eux est porté par la masse fluide de notre existence psychologique tout entière. Chacun d'eux n'est que le point le mieux éclairé d'une zone mouvante qui comprend tout ce que nous sentons, pensons, voulons, tout ce que nous sommes enfin à un moment donné. C'est cette zone entière qui constitue, en réalité, notre état. Or, des états ainsi définis on peut dire qu'ils ne sont pas des éléments distincts. Ils se continuent les uns les autres en un écoulement sans fin.

Mais, comme notre attention les a distingués et séparés artificielle-

البعض الآخر بطريقة مفتعلة ، فإنه لا بدّ أن يجد نفسه مضطراً إلى أن يعود
فيؤلف بينها بواسطة رابطة مفتعلة . وهكذا نراه يعمد إلى تخيل « ذات »
عديمة الشكل ، خالية من كل غرض أو ميل ، بريئة من التغير ، تكون بمثابة
الشاشة التى تتابع فوقها الحالات السيكولوجية ؛ وهى تلك الحالات التى جعل
منها انتباهنا وحدات مستقلة أو موجودات قائمة بذاتها . وبدلاً من أن يرى
انتباهنا ذلك المجرى السيال من الفوارق اللونية الدقيقة الشاردة التى تتداخل
بعضها مع بعض ، نجده لا يرى سوى مجموعة من الألوان المتمايزة الجامدة إن
صح هذا التعبير ، كأنما هو بإزاء لآلىء متمايزة قد رُصّتْ بعضها إلى جوار
بعض فتألف منها عقد واحد . ومن هنا فإنه لا بدّ أن يجد نفسه مضطراً إلى أن
يفترض وجود خيط لا يقل عنها ثباتاً ، تكون مهمته التأليف بين تلك اللآلىء
أو الجواهر . بيد أن هذا الرابط ، ولو أنه فى ذاته عديم اللون ، إلاّ أنه لا بدّ
أن يتلوّن دائماً أبداً بلون ما يغطيه من الجواهر ؛ ولكنه على كل حال — بالنسبة
إلينا — كأنما هو غير موجود ، نظراً لعدم تحدّده . والواقع أننا لا ندرك على
وجه التحديد إلاّ ما هو ملوّن ، أعنى أننا لا ندرك سوى الحالات النفسية .
أما ذلك الرابط ، فليس له من وجود حقيقىّ ؛ بل هو فى نظر شعورنا مجرد رمز

---

ment, elle est bien obligée de les réunir ensuite par un lien artificiel. Elle imagine ainsi un *moi* amorphe, indifférent, immuable, sur lequel défileraient ou s'enfileraient les états psychologiques qu'elle a érigés en entités indépendantes. Où il y a une fluidité de nuances fuyantes qui empiètent les unes sur les autres, elle aperçoit des couleurs tranchées, couleurs tranchées, et pour ainsi dire solides, qui se juxtaposent comme les perles variées d'un collier: force lui est de supposer alors un fil, non moins solide, qui retiendrait les perles ensemble. Mais si ce substrat incolore est sans cesse coloré par ce qui le recouvre, il est pour nous, dans son indétermination, comme s'il n'existait pas. Or, nous ne percevons précisément que du coloré c'est-à-dire des états psychologiques. A vrai dire, ce "substrat" n'est pas une réalité; c'est,pour notre conscience un simple signe destiné à lui rappeler sans cesse le caractère artificiel

أو علامة تذكره دائماً بالطابع الاصطناعيّ لتلك العملية التي بمقتضاها يضع الانتباه حالة إلى جوار حالة ، حيث لا يوجد سوى تتابع واستمرار . ولو كان وجودنا مؤلفاً من حالات منفصلة تقوم « ذات » محايدة جامدة بالتأليف بينها ، لما كان ثمة ديمومة بالنسبة إلينا . ذلك لأن الذات التي لا تتغير هي ذات لاتتمتع بأية ديمومة ، كما أن الحالة النفسية التي تظل دائماً كما هي ما لم تجيء حالة أخرى فتحلّ محلها لا يمكن أن توصف هي الأخرى بأية ديمومة . فعبثا إذن نحاول أن ننظم الحالات النفسية في صفوف نرصّها إلى جوار بعض ، فوق « أرضية » خاصة هي تلك « الذات » التي تجمع بينها وتشدّ بنيانها ، لأنه مهما كان من أمر تلك الحالات الجامدة التي نقيمها على أساس لا يقل عنها جموداً ، فإننا لن نصل مطلقاً إلى ديمومة حقيقية يكون من شأنها أن تسيل وتجرى وتتدفق . والحق أن كل ما يمكن أن نصل إليه عن هذا الطريق إن هو إلاّ مجرد محاكاة صناعية للحياة الباطنة ، أعني مجرّد « معادل » ثابت يلائم مقتضيات المنطق واللغة ، ما دمنا قد استبعدنا منه على وجه التحديد عنصر الزمان الحقيقيّ . أما تلك الحياة النفسية ذاتها ، على نحو ما تتعاقب وتتطوّر من خلف تلك الرموز التي تستتر تحتها، فإننا لن نجد صعوبة في أن ندرك أن الزمان هو نفسه نسيجها.

---

de l'opération par laquelle l'attention juxtapose un état à un état, là où il y a une continuité qui se déroule.Si notre existence se composait d'états séparés dont un "moi" impassible eût à faire la synthèse, il n'y aurait pas pour nous de durée. Car un moi qui ne change pas ne dure pas, et un état psychologique qui reste identique à lui-même tant qu'il n'est pas remplacé par l'état suivant ne dure pas davantage. On aura beau, dès lors, aligner ces états les uns à côte des autres sur le "moi" qui les soutient, jamais ces solides enfilés sur du solide ne feront de la durée qui coule. La vérité est qu'on obtient ainsi une imitation artificielle de la vie intérieure, un équivalent statique qui se prêtera mieux aux exigences de la logique et du langage, précisément parce qu'on en aura éliminé le temps réel. Mais quand la vie psychologique, telle qu'elle se déroule sous les symboles qui la recouvrent, on s'aperçoit sans peine que le temps en est l'étoffe même.

وليس أكثر صلابة وأصالة من نسيج الزمان ، ذلك لأن ديمومتنا ليست بمثابة لحظة تحل محل لحظة أخرى ؛ إذ لو كان الأمر كذلك ، لما كان هناك غير الحاضر ، بل لما كان ثمة امتداد للماضى فى الحاضر ، ولما كان ثمة تطور ، وبالتالى لم يكن هناك ديمومة واقعية ملموسة — وإنما الواقع أن الديمومة هى عبارة عن التقدم المستمر لماض من شأنه أن ينخر فى المستقبل وأن يتضخم دائماً كلما تقدماً . ولما كان من شأن الماضى أن ينمو ويتزايد بغير انقطاع ، فإنه لا بدّ أن يبقى أو أن يظل محفوظاً إلى ما لانهاية . والذاكرة — كما حاولنا أن نثبت من قبل — ليست بمثابة ملكة تنحصر مهمتها فى تصنيف الذكريات فى « دُرْج» ما من الأدراج ، أو فى تدوينها فى سجل ّ ما من السجلات : إذ ليس ثمة سجلّ ولا أدراج ، بل نحن لسناهنا بإزاء « ملكة » بمعنى الكلمة، لأن من شأن الملكة أن تعمل على فترات متقطعة ، حينما تريد أو حينما تستطيع ، بينما نجد أن تراكم الماضى على الماضى إنما يتمّ هنا بدون توقف ولا انقطاع . والواقع أن الماضى إنما يبقى ويظل محفوظاً من تلقاء نفسه ، أعنى بطريقة أوتوماتيكية . وليس من شك فى أن ماضينا بأكمله يتعقبنا فى كل لحظة من لحظات حياتنا : لأن ما شعرنا به ،

Il n'y a d'ailleurs pas d'étoffe plus résistante ni plus substantielle. Car notre durée n'est pas un instant qui remplace un instant: il n'y aurait alors jamais que du présent, pas de prolongement du passé dans l'actuel, pas d'évolution, pas de durée concrète. La durée est le progrès continu du passé qui ronge l'avenir et qui gonfle en avançant. Du moment que le passé s'accroît sans cesse, indéfiniment aussi il se conserve. La mémoire, comme nous avons essayé de le prouver, n'est pas une faculté de classer des souvenirs dans un tiroir on de les inscrire sur un registre. Il n'y pas a de registre, pas de tiroir, il n'y a même pas ici, à proprement parler, une faculté, car une faculté s'exerce par intermittences, quand elle veut ou quand elle peut, tandis que l'amoncellement du passé sur le passé se poursuit sans trêve. En réalité, le passé se conserve de lui-même, automatiquement. Tout entier, sans doute, il nous suit à tout instant: ce que nous avons senti, pensé, voulu depuis notre

وما فكرنا فيه ، وما أردناه منذ طفولتنا المبكرة لا يزال عالقاً بنفوسنا ، متجهاً نحو الحاضر الذى يوشك أن يتصل به ، ضاغطاً بقوة على باب الشعور الذى يريد أن يدعه خارجاً — بيد أن التنظيم الآلى للدماغ قد جُعِلَ بحيث يكبت الجانب الأكبر من ذلك الماضى فى اللاشعور ، ومن ثمّ فإنه لا يُدْخل فى مجال الشعور إلاّ ما من شأنه أن يلقى بعض الضوء على الموقف الحاضر ، أو أن يقدم شيئاً من المساعدة للفعل الذى هو فى دور التكوين ، أو أن يحققا عملا نافعاً مجدياً . غير أن بعضاً من الذكريات التى لا تستلزمها الحاجة الراهنة قد تستطيع أن تتسرب خفية إلى الشعور من خلال بابه المسْدَف. وهذه الذكريات الخاصة التى يوفدها إلينا اللاشعورهى التى تُنْبِئُنا بما نجرّه وراءنا أوما نحمله خلفنا على غير علم منا . ولكننا حتى حينما لا يكون فى وسعنا أن نكوّن عن هذا كله فكرة واضحة متميزة ، فإننا نشعر شعوراً غامضاً مبهما بأن ماضينا يظل حاضراً بالنسبة إلينا . وماذا عسانا أن نكون فى الواقع ، بل ماذا عسى أن يكون « خلقنا » ، إن لم يكن ذلك الذى تجمع من تاريخ حياتنا التى حييناها منذ ولادتنا ، بل حتى قبل ولادتنا ، ما دمنا نحمل معنا ميولا وراثية أو استعدادات سابقة على الولادة ؟ أجل إننا لا نفكر إلاّ بجزء صغير من ماضينا ، ولكننا إنما

---

première enfance est là, penché sur le présent qui va s'y joindre, poussant contre la porte de la conscience qui voudrait le laisser dehors. Le mécanisme cérébral est précisément fait pour en refouler la presque totalité dans l'inconscient et pour n'introduire dans la conscience que ce qui est de nature à éclairer la situation présente, à aider l'action qui se prépare, à donner enfin un travail *utile*. Tout au plus des souvenirs de luxe arrivent-ils, par la porte entre-bâillée, à passer en contrebande. Ceux-là, messagers de l'inconscient, nous avertissent de ce que nous traînons derrière nous sans le savoir. Mais, lors même que nous n'en aurions pas l'idée distincte, nous sentirions vaguement que notre passé nous reste présent. Que sommes-nous, en effet, qu'est-ce que notre *caractère*, sinon la condensation de l'histoire que nous avons vécue depuis notre naissance, avant notre naissance même, puisque nous apportons avec nous des dispositions prénatales ? Sans doute nous ne

ترغب ، ونريد ، ونعمل بماضينا كله ، بما فيه من انحناءة أصلية قد اتخذتها نفسنا منذ البداية . وإذن فإن ماضينا بأكمله ينكشف لنا من خلال قوته الدافعة على شكل ميل أو اتجاه ، ولو أن جانباً ضئيلا منه فقط هو الذى يستحيل إلى تصوّر عقلىّ .

ولما كان من شأن الماضى أن يظل حياً باقياً فى الحاضر ، فإن من المحال على الشعور أن يمرّ بنفس الحالة مرتين : ذلك لأنه مهما كانت الظروف متشابهة ، بل حتى إذا ما كانت الملابسات واحدة ، فإنها لا تؤثر مطلقاً على نفس الشخص ذاته ، ما دامت تعرض له فى لحظة جديدة من لحظات تاريخه . ولما كانت شخصيتنا هى فى تكوّن مستمر ، لأنها تبنى ذاتها فى كل لحظة مستعينة بما تجمع لديها من تجارب ، فإن شخصيتنا تتغير باستمرار . وهى إذْ تتغير بدون انقطاع ، فإنها تحول دون أن تتكرر فى أعماق ذواتنا حالة نفسية واحدة بعينها ، حتى ولو بدت تلك الحالة فى الظاهر حالة واحدة بعينها . وهذا هو السبب فى أن ديمومتنا لا تقبل الإعادة . فليس فى استطاعتنا إذن أن نحيا من جديد أدنى جزء من أجزاء حياتنا ، إذ لو أمكن هذا ، لوجب أولا أن نبدأ بإزالة سائر الذكريات

---

pensons qu'avec une petite partie de notre passé; mais c'est avec notre passé tout entier, y compris notre courbure d'âme originelle, que nous désirons, voulons, agissons. Notre passé se manifeste donc intégralement à nous par sa poussée et sous forme deion.dance, quoiqu'une faible part seulement en devienne représentation.

De cette survivance du passé résulte l'impossibilité, pour une conscience, de traverser deux fois le même état. Les circonstances ont beau être les mêmes, ce n'est plus sur la même personne qu'elles agissent, puisqu'elles la prennent à un nouveau moment de son histoire. Notre personnalité, qui se bâtit à chaque instant avec de l'expérience accumulée, change sans cesse. En changeant, elle empêche un état, fût-il identique à lui-même en surface, de se répéter jamais en profondeur. C'est pourquoi notre durée est irréversible. Nous ne saurions en revivre une parcelle, car il faudrait commencer par effacer le souvenir de tout

التى أعقبتْ حدوثه – وقد يكون فى استطاعتنا – على أكثر تقدير – أن نمحو تلك الذكريات من عقلنا ، ولكن هيهات أن نتمكن من استئصالها من دائرة إرادتنا .

من هذا نرى أن شخصيتنا تنمو وتكبر وتنضج بغير انقطاع . وكل لحظة من لحظاتها هى بمثابة شيء جديد ينضاف إلى ما قبله ؛ بل ربما كان فى وسعنا أن نذهب إلى حدّ أبعد من ذلك فنقول إننا هنا لسنا بإزاء شيء جديد فحسب ، بل نحن بإزاء شيء غير متوقع ، أو شيء لا يمكن التنبؤ به . أجل إن حالتى الراهنة تُفسّر بما كان فى نفسى منذ لحظة ، وما كان يؤثر فىّ منذ حين . وآية ذلك أننى لو عمدت إلى تحليلها ، لما وجدت فيها عناصر أخرى جديدة . ولكنّ أى عقل كائناً ما كان – حتى ولو كان أسمى من عقول البشر – ما كان ليستطيع أن يتنبأ بتلك الصورة البسيطة غير المنقسمة التى تكسب تلك العناصر المجرّدة طابعاً مُشخّصاً وتنظيماً جديداً حياً . والسبب فى ذلك هو أن التنبؤ إنما يعنى أن نُسقِط على المستقبل ما أدركناه فى الماضى ، أو أن نتصوّر تأليفاً جديداً فى داخل نظام جديد لعناصر قديمة سبق لنا إدراكها . وأما ما لم يَسبق إدراكه قط ، وما هو فى الوقت نفسه بسيط ، فهذا بالضرورة ما لا يمكن توقعه أو التنبؤ به .

---

ce qui a suivi. Nous pourrions, à la rigueur, rayer ce souvenir de notre intelligence, mais non pas de notre volonté.

Ainsi notre personnalité pousse, grandit, mûrit sans cesse. Chacun de ses moments est du nouveau qui s'ajoute à ce qui était auparavant. Allons plus loin: ce n'est pas seulement du nouveau, mais de l'impérvisible Sans doute mon état actuel s'explique par ce qui était en moi et par ce qui agissait sur moi tout à l'heure. Je n'y trouverais pas d'autres éléments en l'analysant. Mais une intelligence, même surhumaine, n'eût pu prévoir la forme simple, indivisible, qui donne à ces éléments tout abstraits leur organisation concrète. Car prévoir consiste à projeter dans l'avenir ce qu'on a perçu dans le passé, ou à se représenter pour plus tard un nouvel assemblage, dans un autre ordre, des éléments déjà perçus. Mais ce qui n'a jamais été perçu, et ce qui est en même temps

ومثل هذا الوصف إنما يصدق بصفة خاصة على كل حالة من حالاتنا النفسية ، منظوراً إليها على أنها لحظة حية لا تنفصل مطلقاً عن تاريخنا المتطوّر فى تعاقب مستمر : فهى حالة بسيطة لا يمكن القول بأنه قد سبق إدراكها من قبل ، لأنها تركز فى فرديتها غير المنقسمة كل ما سبق إدراكه ، مضافاً إليه ما يجىء به الحاضر . وإذن فنحن هنا بإزاء لحظة جديدة أصيلة من لحظات تاريخ حىّ متجدّد لا يقل عنها أصالة .

إن اللوحة المرسومة قد يكون من الممكن تفسيرها بالرجوع إلى شكل النموذج الذى أريد رسمه ، أو بالرجوع إلى طبيعة الفنان نفسه ، أو بنوع الألوان المستعملة فى الرسم ؛ ولكنْ حتى إذا ما تهيأ لنا أن نعرف كل ما من شأنه أن يُفَسّر تلك اللوحة، فإن أحداً ما كان ليستطيع — حتى ولا الفنان نفسه — بأن يتنبأ تماما بما ستكون عليه اللوحة ، إذ التنبؤ هنا معناه القدرة على إنتاج اللوحة قبل إنتاجها ، وهذا فرض متهافت يهدم نفسه بنفسه . وهكذا الحال أيضاً بالنسبة إلى لحظات حياتنا : فإن كلاّ منا هو من حياته بمثابة الصانع أو الفنان . وإذن فإن كل لحظة من لحظات حياتنا هى خلق أو إبداع . وكما أن موهبة الرسام أو المصوّر قد ترقى أو تنحلّ ، أعنى أنه لا بدّ لها على أية حال من أن تتغير ،

---

simple, est nécessairement imprévisible. Or, tel est le cas de chacun de nos états, envisagé comme un moment d'une histoire qui se déroule: il est simple, et il ne peut pas avoir été déjà perçu, puisqu'il concentre dans son indivisibilité tout le perçu avec, en plus, ce que le présent y ajoute. C'est un moment original d'une non moins originale histoire.

Le portrait achevé s'explique par la physionomie du modèle, par la nature de l'artiste, par les couleurs délayées sur la palette; mais, même avec la connaissance de ce qui l'explique, personne, pas même l'artiste, n'eût pu prévoir exactement ce que serait le portrait, car le prédire eût été le produire avant qu'il fût produit, hypothèse absurde qui se détruit elle-même. Ainsi pour les moments de notre vie, dont nous sommes les artisans. Chacun d'eux est une espèce de création. Et de même que le talent du peintre se forme ou se déforme, en tous cas se

تحت تأثير ما يُنتج من أعمال فنية ، فهكذا الحال أيضاً بالنسبة إلى كل حالة من حالاتنا : إذ بمجرد ما تصدر عنا ، فإنها تعدّل من شخصيتنا ، وذلك باعتبار أنها هى الصورة الجديدة التى قد اتخذناها لأنفسنا . فنحن على حق إذن حينما نقول إن ما نعمله يتوقف على ما نحن إياه ؛ ولكن يجب أن نضيف إلى ذلك أننا نحن — إلى حدّ ما — عين ما نعمل ، وأننا نخلق أنفسنا بأنفسنا دائماً أبداً . غير أن خلق الذات بالذات لا بدّ أن يكون أكمل وأوفى ، حينما يحسن المرء النظر إلى ما يعمل ، أو حينما يجيد التأمل فيما يصنع . وهنا لا يكون سير العقل (أو النظر العقلى) كسيره فى مجال الهندسة مثلاً ، حيث نكون بصدد مقدمات غير شخصية قد وُضِعت مرة واحدة وإلى الأبد ، وحيث نصل دائماً إلى نتيجة واحدة غير شخصية تفرض نفسها على الجميع ؛ بل نحن نجد هنا — على العكس من ذلك — أن أسباباً عقلية واحدة قد تملى على أفراد مختلفين ، أو على فرد واحد بعينه فى لحظات مختلفة من تاريخ حياته ، أفعالاً مختلفة كل الاختلاف ، ولو أنها جميعاً هى مما يقبله العقل . والحق أننا هنا لسنا بإزاء نفس الأسباب — أو نفس البواعث العقلية — لأننا هنا لسنا بصدد بواعث فرد واحد بعينه ،

---

modifie, sous l'influence même des œuvres qu'il produit, ainsi chacun de nos états, en même temps qu'il sort de nous, modifie notre personne, étant la forme nouvelle que nous venons de nous donner. On a donc raison de dire que ce que nous faisons dépend de ceq uen ous sommes; mais il faut ajouter que nous sommes, dans une certaine mesure, ce que nous faisons, et que nous nous créons continuellement nous-mêmes. Cette création de soi par soi est d'autant plus complète, d'ailleurs, qu'on raisonne mieux sur ce qu'on fait. Car la raison ne procède pas ici comme en géométrie, où les prémisses sont données une fois pour toutes, impersonnelles, et où une conclusion impersonnelle s'impose. Ici, au contraire, les mêmes raisons pourront dicter à des personnes différentes, ou à la même personne à des moments différents, des actes profondément différents, quoique également raisonnables. A vrai dire, ce ne sont pas tout à fait les mêmes raisons, puisque ce ne sont pas celles de la même

أو بواعث لحظة واحدة بعينها . وهذا هو السبب فى أننا لا نستطيع أن نحكم عليها من الخارج حكماً مجرداً ، كما هو الحال فى مجال الهندسة — كما أنه ليس فى وسعنا أن نحل للآخرين ما تثير لهم حياتهم الخاصة من مشاكل . والواقع أن على كل فرد أن يحل مشاكله الخاصة من الباطن ، ولحسابه الخاص . . . وهكذا نرى أنه إذا نظرنا إلى المعنى المحدّد الذى يخلعه شعورنا على كلمة « الوجود » ، فإنه لا بدّ لنا من أن نتحقق من أن الوجود — بالنسبة إلى الموجود الشاعر — إنما هو التغير ، والتغير هو النضج الذاتى ، والنضج الذاتى إنما يعنى أن يخلق المرء ذاته بذاته إلى ما لانهاية . . . » (« التطوّر الخالق » ، مقدمة الفصل الأول ، الطبعة ٣٨ ، ١٩٣٢ ، ص ١ — ٨) .

---

personne, ni du même moment. C'est pourquoi l'on ne peut pas opérer sur elles *in abstracto*, du dehors, comme en géométrie, ni résoudre pour autrui les problèmes que la vie lui pose. A chacun de les résoudre du dedans, pour son compte... Nous cherchons seulement quel sens précis notre conscience donne au mot "exister", et nous trouvons que, pour un être conscient, exister consiste à changer, changer à se mûrir, se mûrir à se créer indéfiniment soi-même..."
("*L'Evolution Créatrice.*", 38e éd., 1932, Chapitre I., pp. 1-8.)

٦ ـ الحرية والشخصية

« إنها لنظرية سيكولوجية مبتذلة ، أسيرة لأوهام اللغة ، تلك النظرية التى تصوّر لنا النفس مُسيرة بعاطفة مشاركة وجدانية أو كراهية أو عدوان ، كأن هذه كلها عبارة عن قوى ترين على النفس وتثقل كاهلها . ولكن هذه العواطف – حينما تكون قد بلغت درجة كافية من العمق – فإن كُلاً منها يمثل النفس بأسرها ، بمعنى أن كل مضمون النفس من شأنه أن ينعكس فى كل عاطفة منها على حدة . والقول بأن النفس تحزم أمرها تحت تأثير إحدى تلك العواطف إنما يعنى أن النفس تحزم أمرها بنفسها ، أو أنها تؤثر على نفسها بنفسها . وإذا كان أصحاب النزعة الارتباطية يردون الذات إلى مجموعة من الظواهر الشعورية ، والإحساسات ، والعواطف ، والأفكار ، فذلك لأنهم لم يدركوا من تلك الحالات النفسية المتنوّعة سوى ما تعبر عنه أسماؤها ، وبالتالى لم يَستَبقُوا منها فى أذهانهم سوى ما لها من مظهر غير شخصى . ومن هنا فإنهم قد اقتصروا

LA LIBERTE ET LA PERSONNALITE

"C'est... une psychologie grossière, dupe du langage, que celle qui nous montre l'âme déterminée par une sympathie, une aversion ou une haine, comme par autant de forces qui pèsent sur elle. Ces sentiments, pourvu qu'ils aient atteint une profondeur suffisante, représentent chacun l'âme entière, en ce sens que tout le contenu de l'âme se reflète en chacun d'eux. Dire que l'âme se détermine sous l'influence de l'un quelconque de ces sentiments, c'est donc reconnaître qu'elle se détermine elle-même. L'associationiste réduit le moi à un agrégat de faits de conscience sensations, sentiments et idées. Mais s'il ne voit dans ces divers états rien de plus que ce que leur nom exprime, s'il n'en retient que l'aspect impersonnel, il pourra les juxtaposer indéfi-

على وضعها وضعاً بعضها إلى جوار بعض ، دون أن يتمكنوا من التوصّل إلى شيء آخر سوى شبح الذات ، أعنى إلى مجرّد ظل يبدو حينما تنعكس الذات على شاشة المكان . وأما إذا عمدنا — على العكس من ذلك — إلى أن ننظر إلى تلك الحالات السيكولوجية بألوانها الخاصة التى تتخذها عند شخص معين ، والتى ترجع فى كل حالة إلى انعكاس غيرها من الحالات عليها ، فإننا عندئذ لن نكون فى حاجة إلى أن نحشد عدداً كبيراً من الحالات النفسية أو الوقائع الشعورية حتى نركّب الذات أو الشخصية : بل إن الذات لا بدّ أن تتمثل بأكملها فى الواقعة الواحدة ، على شريطة أن نعرف كيف نختارها . وما المظهر الخارجى لتلك الحالة الباطنة سوى ما نسميه — على وجه التحديد — بالفعل الحرّ ، ما دامت الذات وحدها هى التى ستكون منه بمنزلة الخالق أو الصانع ، وما دامت تلك الحالة إنما تعبّر عن الذات بأكملها . وبهذا المعنى يمكننا أن نقول إن الحرية لا تنطوى على ذلك الطابع المطلق الذى ينسبه إليها المذهب الروحى أحياناً ، وإنما هى تحتمل درجات . . .

والواقع أنه كثيراً ما تتكوّن — فى صميم الذات الأصلية العميقة نفسها — ذات طفيلية يكون من شأنها أن تجور باستمرار على الذات الأخرى . وهكذا

---

niment sans obtenir autre chose qu'un moi fantôme, l'ombre du moi se projetant dans l'espace. Que si, au contraire, il prend ces états psychologiques avec la coloration particulière qu'ils revêtent chez une personne déterminée et qui leur vient à chacun du reflet de tous les autres, alors point n'est besoin d'associer plusieurs faits de conscience pour reconstituer la personne : elle est tout entière dans un seul d'entre eux, pourvu qu'on sache le choisir. Et la manifestation extérieure de cet état interne sera précisément ce qu'on appelle un acte libre, puisque le moi seul en aura été l'auteur, puisqu'elle exprimera le moi tout entier. En ce sens, la liberté ne présente pas le caractère absolu que le spiritualisme lui prête quelquefois; elle admet des degrés... Il se forme ici, au sein même du moi fondamental, un moi parasite qui empièterac ontinuellement sur l'autre. Beaucoup vivent ainsi, et meurent sans avoir connu

نجد أن كثيرين يحيون ويموتون دون أن يكونوا قد عرفوا الحرية الحقة . بيد أن الإيحاء الخارجي قد يستحيل إلى اقتناع إذا تَمَثَّلَتْهُ الذات بأكملها ؛ والهوى الجامح — حتى إذا كان مفاجئاً — قد يفقد طابعه السيء المحتوم ، إذا انعكس فيه — كما هو الحال في غضبة ألْسِسْتْ — تاريخُ الشخصية بأكمله ؛ والتربية القاسية الممعنة في استعمال السلطة لن تنتقص شيئاً من حريتنا ، لو أنها بثت في نفوسنا بعض الأفكار والعواطف التي تستطيع أن تسري في صميم ذواتنا . والحق أن التصميم الحرّ إنما ينبعث من النفس بأكملها ؛ بحيث أن الفعل ليزداد حرية كلما كانت تلك السلسلة الديناميكية التي يرتبط بها أكثر نزوعاً إلى الاتحاد بالذات الجوهرية العميقة . وإذا فهمنا الحرية بهذا المعنى ، أمكننا أن نقول إن الأفعال الحرة نادرة، حتى لدى أولئك الذين اعتادوا أن يتأملوا ذواتهم وأن يمعنوا النظر فيما يفعلون . . .

* * *

« وبالإجمال ، نحن إنما نكون أحراراً ، حينما تصدر أفعالنا عن شخصيتنا بأكملها، فتجئ معبّرة عنها ، ويكون بينهما من التشابه الذي لا سبيل إلى تحديده

---

la vraie liberté. Mais la suggestion deviendrait persuasion si le moi tout entier se l'assimilait; la passion, même soudaine, ne présenterait plus le même caractère fatal s'il s'y reflétait, ainsi que dans l'indignation d'Alceste, toute l'histoire de la personne; et l'éducation la plus autoritaire ne retrancherait rien de notre liberté si elle nous communiquait seulement des idées et des sentiment capables d'imprégner l'âme entière. C'est de l'âme entière, en effet, que la décision libre émane; et l'acte sera d'autant plus libre que la série dynamique à laquelle il se rattache tendra davantage à s'identifier avec le moi fondamental. — Ainsi entendus, les actes libres sont rares, même de la part de ceux qui ont le plus coutume de s'observer eux-mêmes et de raisonner sur ce qu'ils font.

***

Bref, nous sommes libres quand nos actes émanent de notre personnalité entière, quand ils l'expriment, quand ils ont avec elle cette indéfinis-

مثل ما يوجد بين العمل الفنيّ وصاحبه . وعبثا يزعم البعض أننا عندئذ إنما نستسلم لتأثير خلقنا الذى لا غالب لمشيئته ؛ فإن خلقنا هو الآخر إن هو إلاّ نحن ! وإذا كان البعض كثيراً ما يحلو له أن يقسّم الشخصية الواحدة إلى قسمين ، لكي ينظر على التناوب – بمقتضى جهد عقلي قوامه التجريد – إلى الذات التى تشعر أو تفكر ، ثم إلى الذات التى تعمل ، فإنه قد يكون من السذاجة أن نستنتج من ذلك أن إحدى هاتين الذاتين ترين على الأخرى أو تثقل كاهلها . ومثل هذا المأخذ قد ينسحب على أولئك الذين يتساءلون عما إذا كنا أحراراً فى أن أن نعدّل من خلقنا – أجل إن خلقنا يتغيّر كل يوم بشكل غيرّ محسوس ، وحريتنا نفسها كثيراً ما تعانى وطأة ذلك التغيّر ، خصوصاً حينما تجئ تلك التغيّرات الجديدة فتنضاف إلى ذاتنا مجرد إضافة ، دون أن تندمج معها أو أن تذوب فيها . ولكنْ بمجرّد ما يتحقق ذلك الإندماج ، أو بمجرّد ما يتم ذلك الامتزاج ، فهنالك ينبغى علينا أن نقول إن التغيّر الذى طرأ على خلقنا هو تغيّرنا نحن ، وإننا قد أحلناه إلى صميم ذواتنا ، أو هو قد أصبح ملكاً حقيقياً لنا . وهكذا نرى أنه إذا اصطلحنا على أن نطلق لفظ الحرية على كل فعل

---

sable ressemblance qu'on trouve parfois entre l'œuvre et l'artiste. En vain on alléguera que nous cédons alors à l'influence toute-puissante de notre caractère. Notre caractère, c'est encore nous; et parce qu'on s'est plu à scinder la personne en deux parties pour considérer tour à tour, par un effort d'abstraction, le moi qui sent ou pense et le moi qui agit, il y aurait auelque puérilité à conclure que l'un des deux moi pèse sur l'autre. Le même reproche s'adressera à ceux qui demandent si nous sommes libres de modifier notre caractère. Certes, notre caractère se modifie insensiblement tous les jours, et notre liberté en souffrirait, si ces aquisitions nouvelles venaient se greffer sur notre moi et non pas se fonde en lui. Mais, dès que cette fusion aura lieu, on devra dire que le changement survenu dans notre caractère est bien nôtre, que nous nous le sommes approprié. En un mot, si l'on convient d'appeler libre tout acte qui émane du moi, et du moi seulement, l'acte qui porte la

ينبع من الذات ، ومن الذات وحدها ، فإن الفعل الذى يحمل طابع شخصنا سيكون حقاً هو الفعل الحرّ ، لأن ذاتنا وحدها هى التى سوف تطلب لنفسها حقّ أبوّته . » (« رسالة فى معطيات الشعور المباشرة » ، الفصل الثالث ، ص ١٢٤ – ١٢٦ ، ١٢٩ – ١٣٠) .

---

marque de notre personne est véritablement libre, car notre moi seul en revendiquera la paternité." (*"Essai sur les Données Immédiates de la Conscience."*, 68e éd., Ch. III, p. 124-126, 129-130.)

٧ – الشعور والذاكرة

« إنّ من يتحدث عن الروح فإنما يتحدث أولا وقبل كل شيء عن الشعور. ولكن ما هو الشعور؟ إنكم لقدّرون بلاريب أنني لن أحاول أن أعرّف شيئاً هذا حظه من الوضوح : فإن الشعور ماثل دائماً أبداً فى تجربة كل واحد منا. ولكنْ ربما كان فى استطاعتى – دون أن أقدّم للشعور تعريفاً قد يكون أقل منه وضوحاً – أن أميزه بأكثر خصائصه ظهوراً فأقول إن الشعور إنما يعنى أولا وبالذات الذاكرة. وقد يعوز الذاكرة شىء من الاتساع ، أو قد لا تضمّ سوى جانب ضئيل من الماضى ، أو قد لا تعى سوى ما حدث منذ برهة ؛ ولكنها على كل حال لا بدّ من أن تكون ماثلة باستمرار ، وإلاّ لما كان ثمة شعور . فالشعور الذى لا يحفظ شيئاً من ماضيه ، والذى يكون من شأنه دائماً أى ينسى نفسه ، لا بدّ أن يتلاشى فى كل لحظة لكى لا يلبث أن يعود إلى البقاء ، وهذا بعينه هو تعريف اللاشعور . لقد كان ليبنتز يقول عن المادة إنها « روح آنىّ » ؛ ولكنْ أليس

LA CONSCIENCE ET LA MEMOIRE

''Qui dit esprit dit, avant tout, conscience. Mais, qu'est-ce que la conscience ? Vous pensez bien que je ne vais pas définir une chose aussi concrète, aussi constamment présente à l'expérience de chacun de nous. Mais sans donner de la conscience une définition qui serait moins claire qu'elle, je puis la caractériser par son trait le plus apparent: conscience signifie d'abord mémoire. La mémoire peut manquer d'ampleur; elle peut n'embrasser qu'une faible partie du passé; elle peut ne retenir que ce qui vient d'arriver; mais la mémoire est là, ou bien alors la conscience n'y est pas. Une conscience qui ne conserverait rien de son passé, qui s'oublierait sans cesse elle-même, périrait et renaîtrait à chaque instant: comment définir autrement l'inconscience ? Quand Leibniz.

فى هذا القول، سواء أردنا أولم نرد، اعتراف بأنها غيرشاعرة؟ إذن فكل شعور هو ذاكرة ، أعنى حفظ للماضى فى الحاضر وتجمع للماضى فى الحاضر .

بيد أن كل شعور إنْ هو إلا استباق للمستقبل . وحسبكم أن تنظروا إلى اتجاه ذهنكم فى أية لحظة من اللحظات ، لكى تتحققوا من أنه إذا كان يهتم بما هو كائن ، فذلك لأنه يصوّب نظره على الخصوص نحو ما سوف يكون . فالانتباه هو انتظار وتوقع ؛ وليس ثمة شعور بدون ضرب من الانتباه إلى الحياة . إن المستقبل ههنا ، وهو يدعونا ويهيب بنا ، أو هو بالأحرى يجذبنا نحوه جذباً ، وهذا الجذب المستمر الذى يحفزنا إلى التقدم فى طريق الزمان هو السبب فى أننا لا نكف عن العمل . فكل فعل هو عروج على المستقبل ، أو هو تطاول على الزمان المقبل !

وإذن فإن الوظيفة الأولى للشعور إنما هى تذكر ما لم يعد موجوداً ، واستباق ما لم يوجد بعد . ولو كان الحاضر مجرّد لحظة رياضية ، لما كان ثمة « حاضر » بالنسبة إلى الشعور . واللحظة الرياضية إن هى إلاّ مجرد حدّ نظرى محض يفصل الماضى عن المستقبل : فقد نستطيع على أقصى تقدير أن نتصوّرها ،

---

disait de la matière que c'est "un esprit instantané", ne la déclarait-il pas, bon gré, mal gré, insensible ? Toute conscience est donc mémoire-conservation et accumulation du passé dans le présent.

Mais toute conscience est anticipation de l'avenir. Considérez la direction de votre esprit à n'importe quel moment: vous trouverez qu'il s'occupe de ce qui est, mais en vue surtout de ce qui va être. L'attention est une attente, et il n'y a pas de conscience sans une certaine attention à la vie. L'avenir est là; il nous appelle, ou plutôt il nous tire à lui: cette traction ininterrompue, qui nous fait avancer sur la route du temps, est cause aussi que nous agissons continuellement. Toute action est un impiétement sur l'avenir.

Retenir ce qui n'est déjà plus, anticiper sur ce qui n'est pas encore, voilà donc la première fonction de la conscience. Il n'y aurait pas pour elle de présent, si le présent se réduisait à l'instant mathématique. Cet instant n'est que la limite, purement théorique, qui sépare le passé de

ولكننا لن نستطيع مطلقاً أن ندركها ؛ بل إننا حينما نظن أننا قد استطعنا اللحاق بها والقبض عليها ، فإنها تكون قد نأت عنا وأفلتت من بين أيدينا . وأما ما ندركه فى واقع الأمر فهو عبارة عن طبقة كثيفة من الديمومة تتألف من قسمين : ماضينا المباشر ومستقبلنا الوشيك . ونحن إنما نستند إلى هذا الماضى ، وننعطف على ذلك المستقبل ؛ وهذا الاستناد وذلك الانعطاف هما ما يميّز الكائن الشاعر . فلنقل إذن — إذا شئتم — إن الشعور هو همزة الوصل أو حلقة الاتصال بين ما كان وما سوف يكون ، أو هو الجسر الذى يربط الماضى بالمستقبل . »
(« الطاقة الروحية » ، المحاضرة الأولى تحت عنوان « الشعور والحياة » الطبعة ٥٢ ، ١٩٤٩ ، ص ٥ — ٦ .)

---

l'avenir: il peut à la rigueur être conçu, il n'est jamais perçu; quand nous croyons le surprendre, il est déjà loin de nous. Ce que nous percevons en fait, c'est une certaine épaisseur de durée qui se compose de deux parties: notre passé immédiat et notre avenir imminent. Sur ce passé nous sommes appuyés, sur cet avenir nous sommes penchés: s'appuyer et se pencher ainsi est le propre d'un être conscient. Disons donc, si vous voulez, que la conscience est un trait d'union entre ce qui a été et ce qui sera, un pont jeté entre le passé et l'avenir." (*"L'Enérgie Spirituelle"*, 52e éd., 1949; Ch. I., La Conscience et la Vie, pp. 5-6.)

٨ ــ النفس والبدن

« هذا الكتاب هو تقرير لحقيقة الروح وحقيقة المادة ، مع محاولة تحديد علاقة الواحدة منهما بالأخرى، بالرجوع إلى مثال معيّن هو مثال الذاكرة. فالكتاب إذن هو بوضوح ثنائيّ النزعة . ولكنه من جهة أخرى ينظر إلى الجسم والروح نظرة قد يكون من شأنها الحدّ من غلواء الثنائية ، إن لم نقل القضاء على كل تلك المشاكل النظرية التى طالما أثارتها الثنائية ، والتى كانت السبب فى أنها لم تعد تلقى تأييداً كبيراً من جانب الفلاسفة ، على الرغم من أن الثنائية هى فى الأصل من وحى الشعور المباشر ، كما أنها النظرية التى يكاد يجمع على الأخذ بها عامة الناس .

وهذه المشاكل إنما ترجع فى معظمها إلى النظرة التى كوّناها لأنفسنا عن المادة ، واقعية كانت أم مثالية . وسيكون هدفنا فى الفصل الأول من كتابنا أن نبيّن كيف أن المثالية والواقعية هما نظريّتان ممعنتان فى التطرف ، لأنه إذا

L'AME ET LE CORPS

"Ce livre affirme la réalité de l'esprit, la réalité de la matière, et essaie de déterminer le rapport de l'un à l'autre sur un exemple précis, celui de la mémoire. Il est donc nettement dualiste. Mais, d'autre part, il envisage corps et esprit de telle manière qu'il espère atténuer beaucoup sinon supprimer, les difficultés théoriques que le dualisme a toujours soulevées et qui font que, suggéré par la conscience immédiate, adopté par le sens commun, il est fort peu en honneur parmi les philosophes.

Ces difficultés tiennent, pour la plus grande part, à la conception tantôt réaliste, tantôt idéaliste, qu'on se fait de la matière. L'objet de notre premier chapitre est de montrer qu'idéalisme et réalisme sont deux thèses également excessives, qu'il est faux de réduire la matière à

كان من الخطأ أن نردّ المادة إلى التصوّر الموجود لدينا عنها ، فإنه لمن الخطأ أيضاً أن نجعل منها شيئاً يكون من شأنه أن يُحدِثْ فينا تصوّرات ، مع كونه فى الوقت نفسه من طبيعة أخرى مخالفة لطبيعة تلك التصوّرات . أما فى نظرنا فإن المادة إن هى إلاّ مجموعة من « الصور » . ونحن نعنى بكلمة « صورة » هنا ضرباً من الوجود هو أكثر مما يسمّيه المثالىّ بالتصوّر ولكنه أقل مما يسمّيه الواقعىّ بالشىء ؛ فنحن هنا بإزاء « وجود » يحتل مكاناً وسطاً بين « الشىء » و « التصوّر ». ومثل هذه النظرة إلى المادة هى بلا ريب مما يتفق عليه عامة الناس . والواقع أن الرجل العادىّ الذى لا عهد له بالنظر الفلسفى قد يندهش كل الدهشة إذا قيل له إن الموضوع الماثل أمامه ، والذى يراه ويلمسه ، لا وجود له إلاّ فى ذهنه وبالنسبة إلى ذهنه ، أو هو على العموم إنما يوجد بالنسبة إلى عقل ما ، كما زعم بركلى . وردّ الرجل العادىّ على هذه الدعوى أن الموضوع موجود فى استقلال تام عن الشعور الذى يدركه . ولكن يجب أن نلاحظ — من جهة أخرى — أن دهشة الرجل العادىّ لن تكون أقل لو أننا قلنا إن الموضوع مختلف كل الاختلاف عما يبدو له منه : إذ ليس للموضوع ذلك اللون الذى تنسبه

---

la représentation que nous en avons, faux aussi d'en faire une chose qui produirait en nous des représentations mais qui serait d'une autre nature qu'elles. — La matière, pour nous, est un ensemble d' "images". Et par "image" nous entendons une certaine existence qui est plus que ce que l'idéaliste appelle une représentation, mais moins que ce que le réaliste appelle une chose, — une existence située à mi-chemin entre la "chose" et la "représentation." Cette conception de la matière est tout simplement celle du sens commun. On étonnerait beaucoup un homme étranger aux spéculations philosophiques en lui disant que l'objet qu'il a devant lui, qu'il voit et qu'il touche, n'existe que dans son esprit et pour son esprit, ou même, plus généralement, n'existe que pour un esprit, comme le voulait Berkeley. Notre interlocuteur soutiendrait toujours que l'objet existe indépendamment de la conscience qui le perçoit. Mais, d'autre part, nous étonnerions autant cet interlocuteur en lui disant que l'objet est tout différent de ce qu'on y aperçoit, qu'il

إليه العينُ ، أو تلك الصلابة التى تجدها فيه اليدُ . وسرّ تلك الدهشة أن اللون أو الصلابة هما فى نظر العقل الفطرى أمران كائنان فى صميم الموضوع نفسه ، فهما عنصران مكوّنان لوجود مستقل تماماً عنا ، لا مجرد حالتين شعوريّتين كائنتَيْن فى ذهننا فقط . وإذن فإن الرأى العادى الذى يأخذ به عامة الناس هو أن الموضوع موجود فى ذاته ، وأنه من جهة أخرى غنىّ — فى حد ذاته — بالصفات على نحو ما ندركه تماماً ؛ فهو فى صميمه مجرد صورة ، ولكنها صورة إنما توجد فى ذاتها .

ذلكمْ — على وجه التحديد — هو المعنى الذى ننسبه إلى كلمة « صورة » فى الفصل الأول من كتابنا . فنحن نتخذ وجهة نظر عقل يجهل المناقشات القائمة بين الفلاسفة . ومثل هذا العقل يعتقد بطبيعة الحال أن المادة موجودة على نحو ما يُدْركها ؛ وهو ما دام يدركها باعتبارها صورة ، فهو لابدّ جاعل منها — فى ذاتها — مجرد صورة . ومعنى هذا أننا ننظر إلى المادة قبل تلك التجزئة التى أقامتها المثالية والواقعية بين وجود المادة ومظهرها . حقّاً إنه قد أصبح من المحال أن نتحاشى تلك التجزئة أو أن نتجاهل هذه القسمة منذ أقامها الفلاسفة . ولكننا مع ذلك نهيب

---

n'a ni la couleur que l'œil lui prête, ni la résistance que la main y trouve. Cette couleur et cette résistance sont, pour lui, dans l'objet: ce ne sont pas des états de notre esprit, ce sont les éléments constitutifs d'une existence indépendante de la nôtre. Donc, pour le sens commun l'objet existe en lui-même, pittoresque comme nous l'apercevons : c'est une image, mais une image qui existe en soi.

Tel est précisément le sens où nous prenons le mot "image" dans notre premier chapitre. Nous nous plaçons au point de vue d'un esprit qui ignorerait les discussions entre philosophes. Cet esprit croirait naturellement que la matière existe telle qu'il la perçoit; et puisqu'il la perçoit comme image, il ferait d'elle, en elle-même une image. En un mot, nous considérons la matière avant la dissociation que l'idéalisme et le réalisme ont opérée entre son existence et son apparence. Sans doute il est devenu difficile d'éviter cette dissociation, depuis que les philosophes l'on faite. Nous demandons cependant au

بالقارئ أن ينساها أو أن يتناساها . وإذا ما ثارت فى ذهنه (خلال هذا الفصل الأول) بعض اعتراضات ضد هذه القضية أو تلك من قضايانا ، فما عليه سوى أن يمعن النظر حتى يتحقق من منشأ تلك الاعتراضات : إذ قد يكون مردّها إلى أنه قد عاد إلى واحدة من تلك النظريتين اللتين أردنا أن يعلو عليهما .

لقد أحرزت الفلسفة تقدماً عظيماً يوم أثبت بركلى — معارضاً فى ذلك الفلاسفة الميكانيكيّين — أن الكيفيات الثانوية للمادة لا تقل واقعية عن الكيفيات الأولية . بيد أن بركلى قد جانب الصواب حينما توهّم أن هذا لايكون إلاّ بنقل المادة إلى داخل العقل ، وجعلها مجرّد فكرة . حقاً إن ديكارت حينما خلط بين المادة والامتداد الهندسى ، فإنه قد نأى بها بعيداً عنا إلى أقصى حدّ ؛ ولكننا حينما نريد أن نقرّبها إلينا ، فإنه لا حاجة بنا إلى أن نقيم بينها وبين عقلنا نفسه ضرباً من التطابق أو الاتحاد . وآية ذلك أن بركلى حينما مضى إلى هذا الحدّ ، فإنه سرعان ما وجد نفسه عاجزاً عن أن يفسر النجاح الذى أحرزه علم الطبيعة ، ومن ثم فإنه قد وجد نفسه مضطراً — على العكس من ديكارت الذى كان قد

---

lecteur de l'oublier. Si, au cours de ce premier chapitre, des objections se présentent à son esprit contre telle ou telle de nos thèses, qu'il examine si ces objections ne naissent pas toujours de ce qu'il se replace à l'un ou à l'autre des deux points de vue au-dessus desquels nous l'invitons à s'élever.

Un grand progrès fut réalisé en philosophie le jour où Berkeley établit, contre les "mechanical philosophers", que les qualités secondaires de la matière avaient au moins autant de réalité que les qualités primaires. Son tort fut de croire qu'il fallait pour cela transporter la matière à l'intérieur de l'esprit et en faire une pure idée. Sans doute, Descartes mettait la matière trop loin de nous quand il la confondait avec l'étendue géométrique. Mais, pour la rapprocher de nous, point n'était besoin d'aller jusqu'à la faire coïncider avec notre esprit lui-même. Pour être allé jusque-là, Berkeley se vit incapable de rendre compte du succès de la physique et obligé, alors que Descartes avait fait des relations

جعل من العلاقات الرياضية بين الظواهر صميم ماهيتها — إلى أن يجعل من النظام الرياضى للكون مجرّد عرَض أو اتفاق محض . ومن هنا فقد أصبح النقد الكنتى ضرورة ملحة لتفسير ذلك النظام الرياضى من جهة ، ولإقامة علم الطبيعة على أسس متينة من جهة أخرى ، وإن كان النقد الكنتى لم ينجح فى هذا السبيل إلاّ بعد حدّ من سعة حواسّنا وعقلنا . بيد أن النقد الكنتى — فى هذه الناحية على الأقل — ما كان ليصبح ضرورة ملحّة ، والعقل البشرى — فى هذا الاتجاه على الأقل — ما كان ليجد نفسه مضطراً إلى أن يحدّ من أفقه الخاص؛ بل إن الميتافيزيقا نفسها ما كانت لتُقدَّم ضحية من أجل الفيزيقا (أو علم الطبيعة) ، لو أن أحداً فكّر فى أن يدع المادة فى منتصف الطريق بين هذه النقطة التى كان ديكارت يدفع بالمادة منها ، وتلك النقطة التى كان بركلى يجذبها إليها ؛ أو بعبارة أخرى ، لو أننا وضعنا المادة حيث اصطلح على وضعها عامة الناس . وإنّا لنحاول أن نرى المادة من هذه الوجهة بالذات .

. . . لقد كانت مشكلة الصلة بين النفس والبدن موضع نظر باستمرار فى تاريخ الفلسفة ، ولكنها فى الواقع لم تكن موضع دراسة حقيقية . ولو أننا تركنا

---

mathématiques entre les phénomènes leur essence même, de tenir l'ordre mathématique de l'univers pour un pur accident. La critique kantienne devint alors nécessaire pour rendre raison de cet ordre mathématique et pour restituer à notre physique un fondement solide, — à quoi elle ne réussit d'ailleurs qu'en limitant la portée de nos sens et de notre entendement. La critique kantienne, sur ce point au moins, n'aurait pas été nécessaire, l'esprit humain, dans cette direction au moins, n'aurait pas été amené à limiter sa propre protée, la métaphysique n'eût pas été sacrifiée à la physique, si l'on eût pris le parti de laisser la matière à mi-chemin entre le point où la poussait Descartes et celui où la tirait Berkeley, c'est-à-dire, en somme, là où le sens commun la voit. — C'est là que nous essayons de la voir nous-mêmes...

... Cette relation (la relation de l'esprit au corps), quoiqu'il soit constamment question d'elle à travers l'histoire de la philosophie, a été en réalité fort peu étudiée. Si on laisse de côté les théories qui se

جانباً تلك النظريات التى تجترئ بملاحظة « اتحاد النفس والبدن » باعتباره واقعة لا سبيل إلى تفسيرها أو ردّها إلى أبسط منها ، وتلك النظريات التى تتحدث عن الجسم حديثاً غامضاً ناظرةً إليه على أنه مجرّد آلة أو أداة للنفس فإنه لن يتبقى لدينا من تصوّرات فلسفية للصلة بين النفس والبدن سوى الفرض القائل بعرَضية العقل ، والفرض القائل بالتوازى ، وكلاهما يؤدّى عمليًّا — أعنى فى تفسيره للوقائع الجزئية — إلى النتيجة نفسها. والواقع أنه سواء اعتبرنا الفكر مجرد وظيفة للمخ ، والحالة الشعورية مجرد ظاهرة عارضة للحالة المخية ، أم اعتبرنا حالات الفكر وحالات المخ مجرّد ترجمتين — بلغتين مختلفتين — عن أصل واحد ، فإننا فى كلتا الحالتين إنما نصدر عن مبدأ واحد مؤدّاه أنه إذا كان فى استطاعتنا أن ننفذ إلى باطن الدماغ الذى يعمل ، وإذا تهيأ لنا أن نشهد حركة الذرات التى يتركب منها اللحاء المخى ، وإذا توصلنا — من جهة أخرى — إلى أن نكتشف مفتاح الفسيولوجيا النفسية ، فإننا واصلون حتما إلى معرفة تفاصيل كل ما يحدث فى الشعور المقابل له .

---

bornent à constater l' "union de l'âme et du corps" comme un fait irréductible et inexplicable, et celles qui parlent vaguement du corps comme d'un instrument de l'âme, il ne reste guère d'autre conception de la relation psychophysiologique que l'hypothèse "épiphénoméniste" ou l'hypothèse "paralléliste", qui aboutissent l'une et l'autre dans la pratique — je veux dire dans l'interprétation des faits particuliers — aux mêmes conclusions. Que l'on considère, en effet, la pensée comme une simple fonction du cerveau et l'état de conscience comme un épiphénomène de l'état cérébral, ou que l'on tienne les états de la pensée et les états du cerveau pour deux traductions, en deux langues différentes, d'un même original, dans un cas comme dans l'autre on pose en principe que, si nous pouvions prénétrer à l'intérieur d'un cerveau qui travaille et assister au chassé-croisé des atomes dont l'écorce cérébrale est faite, et si, d'autre part, nous possédions la chef de la psychophysiologie, nous saurions tout le détail de ce qui se passe dans la conscience correspondante.

والحق أن هذه النظرة هى مما يكاد يجمع عليه الفلاسفة والعلماء على حدّ سواء . بيد أنه ربما كان فى استطاعتنا أن نتساءل عما إذا كانت الوقائع نفسها — إذا ما دُرِسَتْ دون تحيّز لآراء سابقة — هى التى توحى فعلاً بمثل هذا الفرض. أجل إن الارتباط القائم بين الحالة الشعورية والدماغ هو واقعة لا سبيل إلى إنكارها . ولكنّ هناك ارتباطاً ، من هذا القبيل بين الثوب والمِشْجَب أو المسمار الذى يُعلّق عليه . لأننا إذا انتزعنا المشجب، فإن الثوب لا بدّ أن يسقط . فهل لنا أن نقول إذن أن شكل المشجب هو الذى يحدّد شكل الثوب ، أو هو الذى يسمح لنا بأن نستدلّ على شكله ؟ من هذا نرى أنه إذا كانت الواقعة السيكولوجية مستندةً إلى الحالة المخية ، فإن هذا لا يعنى وجود ضرب من « التوازى » بين السلسلة السيكولوجية والسلسلة الفسيولوجية من العمليّات . . . » (« المادة والذاكرة » ، مقدمة الطبعة السابعة ، ١٩٢٥ ، الطبعة ٢٠ ، ص ا — ﻫ .)

A vrai dire, c'est là ce qui est le plus communément admis, par les philosophes aussi bien que par les savants. Il y aurait cependant lieu de se demander si les faits, examinés sans parti pris, suggèrent réellement une hypothèse de ce genre. Qu'il y ait solidarité entre l'état de conscience et le cerveau, c'est incontestable. Mais il y a solidarité aussi entre le vêtement et le clou auquel il est accroché, car si l'on arrache le clou, le vêtement tombe. Dira-t-on pour cela, que la forme du clou dessine la forme du vêtement ou nous permette en aucune façon de la pressentir ? Ainsi, de ce que le fait psychologique est accroché à un état cérébral, on ne peut conclure au "parallélisme" des deux séries psychologique et physiologique ..." (*"Matière et Mémoire"*, Avant-Propos de la Septième Edition; 1925, 20e éd., pp. I-VI.)

٩ ـ الحياة والمادة

« لنتصوّر وعاء مليئاً بالبخار فى درجة عالية من التوتر ، ولنتصوّر أن فى جدران هذا الإناء تشققاً ينبعث منه البخار على شكل نافورة أو سيل دافق . فهنا نجد أن البخار المتصاعد فى الهواء لا بدّ أن يتكثف كله تقريباً لكى لايلبث أن يتساقط على شكل قطرات ، وهذا التكثف وذلك التساقط إنما يدلاّن على أن ثمة شيئاً قد فُقدَ ، بمعنى أن هناك انقطاعاً أو عجزاً . بيد أنه لا بدّ أن يبقى جزء قليل من البخار المتدفّق غير متكثف لمدة لحظات ، وهذا الجزء قد يقوم بجهد كبير من أجل رفع القطرات التى تتساقط ، فلا يكاد يقوى إلاّ على تبطئة سرعتها فى السقوط . وهكذا الحال أيضاً بالنسبة إلى خزّان الحياة الهائل ، فإن سيّالات متوالية تنبعث منه ، وكل منها يتساقط على شكل عالم . وتطوّر الأنواع الحية فى داخل هذا العالم يُمثل ما تبقّى من الدفعة الأوّلى للسيّال الأصلى ،

LA VIE ET LA MATIERE

"Imaginons donc un récipient plein de vapeur à une haute tension, et, çà et là, dans les parois du vase, une fissure par où la vapeur s'échappe en jet. La vapeur lancée en l'air se condense presque tout entière en gouttelettes qui retombent, et cette condensation et cette chute représentent simplement la perte de quelque chose, une interruption, un déficit. Mais une faible partie du jet de vapeur subsiste, non condensée, pendant quelques instants; celle-là fait effort pour relever les gouttes qui tombent; elle arrive, tout au plus, à en ralentir la chute. Ainsi, d'un immense réservoir de vie doivent s'élancer sans cesse des jets, dont chacun, retombant, est un monde. L'évolution des espèces vivantes à l'intérieur de ce monde représente ce qui subsiste de la direction primitive du jet

وما ظل قائماً من تأثير تلك الدفعة المستمرة فى اتجاه مضادّ للمادة . ولكنْ حذارِ من أن نأخذ هذا التشبيه على علاّته ، فإنه لن يعطينا عن الحقيقة سوى صورة هزيلة ضعيفة ، إن لم نقل خاطئة خدّاعة ؛ وذلك لأن التشقق ، واندفاع البخار ، وارتفاع القطرات ، هذه كلها ظواهر حتمية محدّدة تحديداً ضرورياً ، فى حين أن خلق العالم هو فعل حرّ ، كما أن الحياة التى تشيع فى باطن العالم المادىّ من شأنها هى الأخرى أن تشارك فى تلك الحرية. وإذن فلنتجه بأبصارنا نحو تشبيه آخر ؛ وليكن مثلاً حركة الذراع التى نرفعها إلى أعلى ؛ ولنفترض بعد ذلك أن هذه الذراع — وقد تُركت لنفسها — قد عادت فسقطت إلى أسفل ، ولو أن ثمة شيئاً لا بدّ أن يتبقى فيها ، وذلك الشىء هو تلك النفحة الإرادية التى تشيع فيها ، والتى تعمل جاهدة على أن تعود فترفعها . . إننا هنا بصدد صورة تمثل فعلا خلاّقاً أو حركة مبدعة قد انحلّت أو تفككت ، وهذه الصورة قد تعيننا على أن نفهم المادة على نحو أصدق وأدقّ . وسنرى عندئذ أن الفاعلية الحيوية قد جُعلتْ بحيث يتبقى دائماً شىء من الحركة المباشرة فى صميم الحركة المعكوسة أو المضادة ، بمعنى أن هناك وجوداً يتركّب أو يتكوّن من خلال وجود آخر ينحلّ أو يتفكّك .

---

originel, et d'une impulsion qui se continue en sens inverse de la matérialité. Mais ne nous attachons pas trop à cette comparaison. Elle ne nous donnerait de la réalité qu'une image affaiblie et même trompeuse, car la fissure, le jet de vapeur, le soulèvement des gouttelettes ont déterminés nécessairement, au lieu que la création d'un monde est un acte libre et que la vie, à l'intérieur du monde matériel, participe de cette liberté. Pensons donc plutôt à un geste comme celui du bras qu'on lève; puis supposons que le bras, abandonné à lui-même, retombe, et que pourtant subsiste en lui, s'efforçant de le relever, quelque chose du vouloir qui l'anima: avec cette image d'un *geste créateur qui se défait* nous aurons déjà une représentation plus exacte de la matière. Et nous verrons alors, dans l'activité vitale, ce qui subsiste du mouvement direct dans le mouvement inverti, *une réalité qui se fait à travers celle qui se défait.*

إن فكرة الخلق لتصبح هي الغموض بعينه إذ فكرنا في « أشياء » مخلوقة ، و « شيء » يخلق ، كما درجنا على أن نفعل ، أو كما يجد العقل نفسه محمولاً على أن يفعل . . . وإذ كان هذا الوهم متأصلاً في عقلنا ، فذلك لأن العقل في صميمه وظيفة عملية ، مهمتها أن تصور لنا الأشياء والحالات ، لا التغيرات والأفعال . ولكن الأشياء والحالات إنْ هي إلاّ مناظر يقتطعها عقلنا من صميم الصيرورة . والواقع أنه ليس ثمة أشياء ، بل كل ما هنالك أفعال . ولو أننا نظرنا بصفة خاصة إلى العالم الذي نعيش فيه ، لوجدنا أن التطوّر الآليّ المحدّد تحديداً صارماً لهذا الكل المترابط ترابطاً وثيقاً هو بمثابة فعل ينحلّ أو يتفكك ، بينما الصور غير المتوقعة التي تقتطفها منه الحياة ، أعني تلك الصور التي من شأنها أن تتسع وتمتدّ بذاتها فتصبح حركات لا سبيل إلى التنبؤ بها ، تمثل فعلاً يتكوّن أو يتحقق . . . ولما كان الفعل الجاري في كل مكان هو من نوع واحد ، سواء أكان فعلاً ينحلّ أم فعلاً ينبعث من جديد ، فإننا نعبّر عن ذلك التشابه المحتمل بقولنا إن هناك مركزاً تنبعث منه العوالم كما تنبع الصواريخ من

Tout est obscur dans l'idée de création si l'on pense à des *choses* qui seraient créées et à une *chose* qui crée, comme on le fait d'habitude, comme l'entendement ne peut s'empêcher de le faire. Nous montrerons, dans notre prochain chapitre, l'origine de cette illusion. Elle est naturelle à notre intelligence, fonction essentiellement pratique, faite pour nous représenter des choses et des états plutôt que des changements et des actes. Mais choses et états ne sont que des vues prises par notre esprit sur le devenir. Il n'y a pas de choses, il n'y a que des actions. Plus particulièrement, si je considère le monde où nous vivons, je trouve que l'évolution automatique et rigoureusement déterminé de ce tout bien lié est de l'action qui se défait, et que les formes imprévues qu'y découpe la vie, formes capables de se prolonger elles-mêmes en mouvements imprévus, représentent de l'action qui se fait... Si, partout, c'est la même espèce d'action qui s'accomplit, soit qu'elle se défasse, soit qu'elle tente de se refaire, j'exprime simplement cette similitude probable quand je parle d'un centre d'où les mondes jailliraient comme les fusées

باقة عظيمة ، ولكنْ على شرط ألا يُفهَم هذا المركز على أنه « شيء » ، بل على أنه نبع متصل دائم التدفق والسيلان . والله — على هذا التعريف — ليس تام التحقق ، بل هو حياة مستمرة، وفعل ، وحرية. والخلْق — مُتصوراً على هذا النحو — ليس بسرّ غامض ، لأننا نختبره فى ذواتنا بمجرد ما نعمل بحرية . حقّاً إن القول بأنه من الممكن أن تنضاف أشياء جديدة إلى أشياء موجودة من ذى قبل هو بلا ريب قول غير معقول ، ما دام « الشيء » إنما يتولّد عن عملية « تجميد » يقوم بها عقلنا ، وما دام من غير الممكن أن تكون ثمة أشياء أخرى غير ما يقوم عقلنا بتركيبه . . . وأما أن يتضخّم الفعل كلما تقدم ، وأن يخلق كلما أمعن فى التقدّم ، فذلك ما يلاحظه كل منا فى نفسه عند الفعل . والأشياء إنما تتركّب بفعل عملية الاستقطاع الآنىّ التى يقوم بها العقل ، فى لحظة معينة ، مُجزّئاً مجرى سيّالاً متدفقاً من هذا القبيل ؛ بحيث أن ما قد يبدو غامضاً حينما نقارن فيما بينها تلك القطاعات المجزّأة ، لا بدّ أن يصبح واضحاً حينما نعود إلى المجرى المتدفق نفسه . . . والصعوبة إنما تنشأ فى العادة من أننا ننظر إلى الأجزاء المادية الصغيرة نظرة سكونية ثابتة ، فنتصوّرها على أنها حاصلة

---

d'un immense bouquet, — pourvu toutefois que je ne donne pas ce centre pour une *chose*,mais pour une continuité de jaillissement. Dieu,ainsi défini, n'a rien de tout fait; il est vie incessante, action,liberté.La création, ainsi conçue, n'est pas un mystère; nous l'expérimentons en nous dès que nous agissons librement. Que des choses nouvelles puissent s'ajouter aux choses qui existent, cela est absurde, sans aucun doute, puisque *la chose* résulte d'une solidification opérée par notre entendement, et qu'il n'y a jamais d'autres choses que celles que l'entendement a constituées... Mais que l'action grosisse on avançant, qu'elle crée au fur et à mesure de son progrès, c'est ce que chacun de nous constate quand il se regarde agir. Les choses se constituent par la coupe instantanée que l'entendement pratique, à un moment donné, dans un flux de ce genre, et ce qui est mystérieux quand on compare entre elles les coupes devient clair quand on se reporte au flux... En réalité la vie est un mouvement, la matérialité est le mouvement inverse, et chacun de ces deux mouve-

تامة مكتملة التكوين ، متلاصقة بعضها إلى جوار بعض ، ثم نتصور بطريقة سكونية ثابتة أيضاً أن ثمة علة خارجية من شأنها أن تجيء فتفرض عليها تنظيما عضوياً مليئاً بالعقل والحكمة . ولكن الواقع أن الحياة حركة ، بينما المادة حركة مقلوبة ، وكل حركة من هاتين الحركتين بسيطة فى صميمها : إذ المادة التى تركب العالم هى بمثابة مجرى متدفق غير منقسم ، كما أن الحياة التى تعبرها مقتطعة منها الموجودات الحية هى أيضاً غير منقسمة . . . » (« التطور الخالق » الفصل الثالث ، ص ٢٦٨ — ٢٧١ من الطبعة ٣٨ ، ١٩٣٢) .

---

ments est simple, la matière qui forme un monde étant un flux indivisé, indivisée aussi étant la vie qui la traverse en y découpant des êtres vivants." (*"Evolution Créatrice"*, Ch. III., 38e éd., 1932 pp. 268-271.)

١٠ – الفن والطبيعة

« ما هو موضوع الفن؟ لوكان الوجود الخارجي ينبه حواسنا وشعورنا بطريقة مباشرة ، ولو كان فى استطاعتنا أن نتصل بالأشياء وبذواتنا اتصالاً مباشراً ، لكان الفنّ – فيما أعتقد – عديم الجدوى، أو بالأحرى لكنّا جميعاً فنانين ، إذ أن نفوسنا عندئذ ما كانت لتكفّ عن الاهتزاز على إيقاع الطبيعة ؛ بل لكان فى وسع عيوننا – مستعينة فى ذلك بما لدينا من ذاكرة – أن تقتطع فى المكان لوحات فريدة تثبّتها فى الزمان ؛ ولكان فى استطاعة بصرنا – فى كل نظرة عابرة – أن يرى فى ذلك المرمر الحىّ الذى صيغ منه الجسم البشرى جوانب رائعة قد لا تقلّ جمالاً عن خير ما جاد به فن النحت القديم ، ولكان فى وسعنا أيضاً أن نستمع إلى لحن حياتنا الباطنة الذى يتردّد باستمرار فى أعماق نفوسنا ، وكأنما هو موسيقى فرحة حيناً ، حزينة حيناً آخر ، أصيلة فى كل حين . وإن

L'ART ET LA NATURE

"Quel est l'objet de l'art ? Si la réalité venait frapper directement nos sens et notre conscience, si nous pouvions entrer en communication immédiate avec les choses et avec nous-mêmes, je crois bien que l'art serait inutile, ou plutôt que nous serions tous artistes, car notre âmes vibrerait alors continuellement à l'unisson de la nature. Nos yeux, aidés de notre mémoire, découperaient dans l'espace et fixeraient dans le temps des tableaux inimitables. Notre regard saisirait au passage, sculptés dans le marbre vivant du corps humain, des fragments de statue aussi beaux que ceux de la statuaire antique. Nous entendrions chanter au fond de nos âmes, comme une musique quelquefois gaie, plus souvent plaintive, toujours originale., la mélodie ininterrompue

هذا كله لموجود فيما حولنا ، باطن فى صميم نفوسنا ، ومع ذلك فإننا لا ندرك شيئاً من هذا كله بطريقة واضحة متميزة . والواقع أن بين الطبيعة وبيننا ، بل بيننا وبين شعورنا نفسه ، حجاباً فاصلاً أو نقاباً متوسطاً ؛ وهذا النقاب كثيف بالنسبة إلى عامة الناس ، بينما هو خفيف أو شبه شفاف بالنسبة إلى الشاعر والفنان . ولكن أى جنى أو أى شيطان قد نسج هذا النقاب ؟ وهل نسجه عن خبث أم عن حسن قصد ؟ لقد قُضِي علينا بأن نحيا ، والحياة تستلزم أن نفهم الأشياء فى علاقتها بحاجاتنا . فالحياة إن هى إلا عمل ؛ والحياة تقتضى ألا نتقبل من الموضوعات إلا التأثير « النافع » لكى نستجيب له بالأرجاع المناسبة ؛ وأما ما عداه من تأثيرات فإنه لابد من أن يظل مطوياً فى الظلام الدامس ، أو هو قد لا يصلنا إلا بطريقة غامضة مهوشة . إنى لأنظر وأظن أنى أرى ، وإنى لأصغى وأظن أنى أسمع ، بل إنى لأفحص نفسى وأظن أنى أرى قلبى كأنما هو كتاب مفتوح ؛ ولكن ما أراه وما أسمعه من العالم الخارجى ، إنما هو ما تنتزعه حواسى منه حتى تنير السبيل أمام سلوكى ؛ وما أعرفه عن نفسى ، إن هو إلا ما يبدو على السطح وما يقوم بدوره فى عملية

---

de notre vie intérieure .Tout cela est autour de nous, tout cela est en nous, et pourtant rien de tout cela n'est perçu par nous distinctement. Entre la nature et nous, que dis-je?, entre nous et notre propre conscience un voile s'interpose, voile épais pour le commun des hommes, voile lèger, presque transparent, pour l'artiste et le poète. Quelle fée a tissé ce voile ? Fut-ce par malice ou par amitié? Il fallait vivre, et la vie exige que nous appréhendions les choses dans le rapport qu'elles ont à nos besoins. Vivre consiste à agir. Vivre, c'est n'accepter des objets que l'impression *utile* pour y répondre par des réactions appropriées: les autres impressions doivent s'obscurcir ou ne nous arriver que confusément. Je regarde et je crois voir, j'écoute et je crois entendre, je m'étudie et je crois lire dans le fond de mon cœur. Mais ce que je vois et ce que j'entends du monde extérieur, c'est simplement ce que mes sens en extraient pour éclairer ma conduite; ce que je connais de moi-même, c'est ce qui affleure à la surface,ce qui prend part à l'action.

الفعل . وإذن فإن حواسّى وشعورى لا تقدّم لى عن الواقع سوى صورة عملية مُبسّطة . وهذه الصورة التى تقدّمها لى عن الأشياء وعن ذاتى ، خالية من كل الفوارق الصغيرة أو التفاصيل الدقيقة التى قد لا تنفع الإنسان ، بينما هى مليئة بأوجه الشبه النافعة له ، كما أنها تنطوى أيضاً على الكثير من الطرق المرسومة مقدّماً ، مما سيكون على فعلى من بعد أن ينتهجها . وهذه الطرق هى تلك التى اتخذتها الإنسانية بأسرها من قبل. وكأن الأشياء قد صُنِّفَتْ بالنظر إلى الفائدة التى سيكون فى وسعى أن أستخلصها منها . وهذا التصنيف بالذات هو كل ما أدركه من تلك الأشياء ، لأننى أفطن إليه أكثر مما أفطن إلى لونها أو شكلها . ولا ريب أن الإنسان هو أسمى بكثير من الحيوان فى هذا الصدد . وآية ذلك أن الاحتمال ضعيف جداً فى أن تكون لدى الذئب القدرة على أن يتبيّن ببصره وجه الخلاف بين الجدى والحمل ، إذ أن كل ما يعنيه هنا هو أنه بإزاء فريستين متشابهتين من حيث سهولة اقتناصهما وحلاوة مذاقهما ! وأما نحن فإننا نعرف كيف نميّز العنزة من الكبش ؛ ولكنْ هل فى استطاعتنا أيضاً أن نفرّق بين عنزة وأخرى ، أو أن نميز بين كبش وآخر؟ هنا نجد أن « فرديّة » الأشياء والموجودات

Mes sens et ma conscience ne me livrent donc de la réalité qu'une simplification pratique. Dans la vision qu'ils me donnent des choses et de moi-même, les différences inutiles à l'homme sont effacées, les ressemblances utiles à l'homme sont accentuées, des routes me sont tracées à l'avance où mon action s'engagera. Ces routes sont celles où l'humanité entiére a passé avant moi. Les choses ont été classées en vue du parti que j'en pourrai tirer. Et c'est cette classification que j'aperçois, beaucoup plus que la couleur et la forme des choses. Sans doute l'homme est déjà trés supérieur à l'animal sur ce point. Il est peu probable que l'œil du loup fasse une différence entre le chevreau et l'agneau; ce sont là, pour le loup, deux proies identiques, étant également faciles à saisir, également bonnes à dévorer. Nous faisons, nous, une différence entre la chèvre et le mouton; mais distinguons-nous une chèvre d'une chèvre, un mouton d'un mouton ? *L'individualité*

لا بدّ من أن تَنِدّ عنا وتفلت من طائلتنا حينما لا يكون فى إدراكنا لها أية منفعة مادية . وحتى حينما ندرك تلك الفردية (كما هو ا لحال مثلاً حينما نميز رجلاً عن آخر) فإن ما يلتقطه بصرنا ليس هو « الفردية » نفسها ، أعنى ذلك الضرب الأصيل من الانسجام فى الأشكال والألوان ، بل مجرّد سمة أو سمتين من شأنها أو من شأنهما أن تسهّلا عملية التعرّف العمليّ .

وقصارى القول أننا لا نرى الأشياء ذاتها ، بل نحن إنما نكتفى — فى معظم الأحيان — بقراءة تلك البطاقات الملصقة عليها . وهذا الميل المتولد عن الحاجة قد تزايد شدة تحت تأثير اللغة . والسبب فى ذلك هو أن الألفاظ (فيما عدا أسماء الأعلام) تدلّ على أجناس . ولما كان اللفظ لا يستبقى من الشيء إلاّ أعم وظيفة له وأكثر جوانبه ابتذالاً ، فإن من شأنه حينما يتسلّل بيننا وبين الشيء ، أن يحجب صورته عن عيوننا ، إذا لم تكن تلك الصورة قد توارت من قبل خلف تلك الحاجات التى عملت على ظهور ذلك اللفظ نفسه . وليست الموضوعات الخارجية وحدها هى التى تَنِدّ عنا ، بل إن حالاتنا النفسية هى الأخرى لتفلت

---

des choses et des êtres nous échappe toutes les fois qu'il ne nous est pas matériellement utile de l'apercevoir. Et là même où nous la remarquons, (comme lorsque nous distinguons un homme d'un autre homme), ce n'est pas l'individualité même que notre œil saisit, c'est-à-dire une certaine harmonie tout à fait originale de formes et de couleurs, mais seulement un ou deux traits qui faciliteront la reconnaissance pratique.

Enfin, pour tout dire, nous ne voyons pas les choses mêmes; nous nous bornons, le plus souvent, à lire des étiquettes collées sur elles. Cette tendance, issue du besoin, s'est encore accentuée sous l'influence du langage. Car les mots (à l'exception des noms propres) désignent tous des genres. Le mot, qui ne note de la chose que sa fonction la plus commune et son aspect banal, s'insinue entre elle et nous, et en masquerait la forme à nos yeux si cette forme ne se dissimulait déjà derrière les besoins qui ont crée le mot lui-même. Et ce ne sont pas seulement les objets extérieurs, ce sont aussi nos propres états d'âme qui se dérobent à nous dans ce qu'ils ont d'intime, de personnel, d'originalement vécu.

من طائلتنا بما فيها من طابع ذاتىّ شخصىّ حىّ أصيل . وحينما نشعر بمحبة أو كراهية ، أو حينما نحسّ فى أعماق نفوسنا بأننا فرحون أو مكتئبون ، فهل تكون عاطفتنا ذاتها هى التى تصل إلى شعورنا بما فيها من دقائق صغيرة شاردة وأصداء عميقة باطنة ، أعنى بما يجعل منها شيئاً ذاتياً على الإطلاق ؟ لو كان ذلك كذلك ، لكنا كلنا روائيين ، وكلنا شعراء ، وكلنا موسيقيين . ولكننا فى معظم الأحيان ، لا ندرك من حالتنا النفسية سوى مظهرها الخارجى . ونحن لا ندرك من عواطفنا سوى جانبها غير الشخصىّ ، أعنى ذلك الجانب الذى استطاعت اللغة أن تميزه مرة واحدة وإلى الأبد ، لأنه يظل كما هو — إذا اتحدت الظروف — بالنسبة إلى جميع الناس . وهكذا نجد أن « الفردية » تندّ عنا ، حتى حينما نكون بصدد ذواتنا . والواقع أننا نتحرّك فى وسط من الرموز و « العموميّات » ، وكأنما نحن فى مجال مغلق تتبارى فيه قوتنا بطريقة نفعية مع غيرها من القوى . ولما كان العمل يستهوينا ويجتذبنا — لما فيه مصلحتنا — نحو المجال الذى قد اختاره لنفسه ، فإننا نحيا فى منطقة متوسّطة بين الأشياء وبيننا ، أو نحن نحيا خارجاً عن

Quand nous éprouvons de l'amour ou de la haine, quand nous nous sentons joyeux ou tristes, est-ce bien notre sentiment lui-même qui arrive à notre conscience avec les mille nuances fugitives et les mille résonances profondes qui en font quelque chose d'absolument nôtre ? Nous serions alors tous romanciers, tous poètes, tous musiciens. Mais le plus souvent, nous n'apercevons de notre état d'âme que son déploiement extérieur. Nous ne saisissons de nos sentiments que leur aspect impersonnel, celui que le langage a pu noter une fois pour toutes parce qu'il est à peu près le même, dans les mêmes conditions, pour tous les hommes. Ainsi, jusque dans notre propre individu l'individualité nous échappe. Nous nous mouvons parmi des généralités et des symboles, comme en un champ clos où notre force se mesure utilement avec d'autres forces; et fascinés par l'action, attirés par elle, pour notre plus grand bien, sur le terrain qu'elle s'est choisi, nous vivons dans une zone mitoyenne entre les choses et nous, extérieurement aux choses, extérieure-

الأشياء ، وخارجاً عن ذواتنا أيضاً . بيد أن الطبيعة لتجتذب من بعيد عن طريق اللهو ، طائفة من النفوس الّتى قد استطاعت أن تتجرّد عن الحياة . ولست أتحدث عن ذلك التجرّد أو الانفصال الإرادىّ العقلىّ المنهجىّ الذى هو وليد التفكير والتأمل الفلسفى ، بل إننى لأعنى ضرباً من التجرّد الطبيعى المفطور فى طبيعة الحواسّ أو الشعور ؛ وهو تجرّد يتجلّى فى الحال على شكل أسلوب عُذْرىّ (إن صحّ هذا التعبير) فى النظر والاستماع والتفكير . ولو قُدِّرَ لذلك التجرّد أن يصبح كاملاً ، أو لو تهيأ للنفس ألا تتعلق بالفعل فى أى إدراك حسّى من إدراكاتها ، لكنّا بإزاء نفس فنانة لم يشهد لها العالم نظيراً من قبل . ومثل هذه النفس لا بدّ من أن تكون ممتازة فى جميع الفنون على السواء ، أو هى بالأحرى لا بدّ من أن تكون قديرة على إدماج شتّى ضروب الفن فى فن واحد شامل . وعندئذ لا بدّ لتلك النفس من أن ترى الأشياء جميعاً فى صفائها الأصلىّ ، فتدرك أشكال العالم المادىّ وألوانه وأصواته ، كما تدرك أدقّ حركات الحياة الباطنة . . . »

(كتاب « الضحك » الطبعة السابعة والستون ، سنة ١٩٤٦ ، الفصل الثالث ، ص ١١٥ — ١١٨) .

---

ment aussi à nous-mêmes. Mais de loin en loin, par distraction, la nature suscite des âmes plus détachées de la vie. Je ne parle pas de ce détachement voulu, raisonné, systématique, qui est œuvre de réflexion et de philosophie. Je parle d'un détachement naturel, inné à la structure du sens ou de la conscience, et qui se manifeste tout de suite par une manière virginale, en quelque sorte, de voir, d'entendre ou de penser. Si ce détachement était complet, si l'âme n'adhérait plus à l'action par aucune de ses perceptions, elle serait l'âme d'un artiste comme le monde n'en a point vu encore. Elle excellerait dans tous les arts à la fois, ou plutôt elle les fondrait tous en un seul. Elle apercevrait toutes choses dans leur pureté originelle, aussi bien les formes, les couleurs et les sons dumonde matériel que les plus subtils mouvements de le vie intérieure.

(H. Bergson: "*Le Rire*", 67e éd., Paris, P.U.F., 1946, pp. 115-118.)

١١ ـ التصوف والحب الإلهى

« . . . إن الصوفية لَيدَعون جانباً كلَّ ما أطلقنا عليه اسم « المشاكل الزائفة » . ولن نكون قد جانبنا الصواب لو أننا قلنا إنهم لا يضعون لأنفسهم أية مشكلة ، صحيحة كانت أم كاذبة . بيد أن من المؤكد مع ذلك أنهم يقدّمون لنا إجابة ضمنية على الكثير من الأسئلة التى تقضُّ فى العادة مَضْجَع الفيلسوف. وكم من مشاكل توقفت عندها الفلسفة طويلاً بدون حق ، بينما اعتبرها الصوفية ضمنياً مشاكل وهمية لا وجود لها . وقد أوضحنا نحن فيما سلف كيف أن جانباً كبيراً من الميتافيزيقا إنما يدور ــ من حيث ندرى أو من حيث لا ندرى ــ حول مشكلة الوجود : أعنى لماذا توجد المادة ، أو لماذا توجد الأرواح ، أو لماذا يوجد الله ، أو لماذا يوجد شىء ، بدلاً من أن يكون ثمة عدم ، وعدم فقط ؟ بيد أن مثل هذا التساؤل يفترض أن الوجود يشغل فراغاً ، كأن ثمة عدماً تحت

LE MYSTICISME ET L'AMOUR DE DIEU

"Remarquons d'abord que les mystiques laissent de côté ce que nous appelions "les faux problèmes." On dira peut-être qu'ils ne se posent aucun problème, vrai ou faux, et l'on aura raison. Il n'en est pas moins certain qu'ils nous apportent la réponse implicite à des questions qui doivent préoccuper le philosophe, et que les difficultés devant lesquelles la philosophie a eu tort de s'arrêter sont implicitement pensées par eux comme inexistantes. Nous avons montré jadis qu'une partie de la métaphysique gravite, consciemment ou non, autour de la question de savoir pourquoi quelque chose existe : pourquoi la matière, ou pourquoi des esprits, ou pourquoi Dieu, plutôt que rien ? Mais cette question présuppose que la réalité remplit un vide, que sous l'être il

الوجود العام ، أو كأن الواجب ألا يكون شيء ، ومن ثم فإنه لا بد من تفسير هذه الواقعة ألا وهي أن ثمة شيئاً بالفعل . ومثل هذا الفرض إن هو إلا وهم محض ، لأنه ليس لفكرة العدم المحض من معنى أكثر مما لفكرة المربع الدائرى ! والواقع أنه لما كان غياب أى شيء إنما يعنى دائماً حضور شيء آخر ، ولو أننا قد نتجاهل ذلك الشيء لأنه ليس بالشيء الذى يهمنا أو الذى كنا نتوقعه ، فإن الإلغاء أو الإبطال هو فى صميمه استعاضة أو استبدال . بيد أننا كثيراً ما نصرف نظرنا عمَّا لتلك العملية من طابع مزدوج ، لكى نجتزئ بوجه واحد منها فقط ، مع أن فكرة انعدام كل شيء هى فكرة متهافتة تهدم نفسها بنفسها ، أو هى فكرة لا سبيل إلى تصورها . ومعنى هذا أن فكرة اللاوجود المحض هى فكرة زائفة ، أو هى تصور وهمى محض كالسراب . ولكن هذا الوهم طبيعى ، لأسباب سبق لنا أن بيناها فى موضعها ؛ فهو وهم جذوره متأصلة فى صميم العقل البشرى ؛ وهو الذى يثير فى نفوسنا تلك المشاكل التى يرجع إليها الأصل فى نشأة القلق الميتافيزيقى . ومثل هذه الأسئلة — فى نظر الصوفى — إن هى إلا مشاكل وهمية ليس ثمة أدنى موضع لإثارتها : فهى أوهام بصرية باطنة ،

---

y a le néant, qu'en droit il n'y aurait rien, qu'il faut alors expliquer pourquoi, en fait, il y a quelque chose. Et cette présupposition est illusion pure, car l'idée de néant absolu a tout juste autant de signification que celle d'un carré rond. L'absence d'une chose étant toujours la présence d'une autre — que nous préférons ignorer parce qu'elle n'est pas celle qui nous intéresse ou celle que nous attendions — une suppression n'est jamais qu'une substitution, une opération à deux faces que l'on convient de ne regarder que par un côté: l'idée d'une absolition de tout est donc destructive d'elle-même, inconcevable; c'est une pseudo-idée, un mirage de représentation. Mais, pour des raisons que nous exposions jadis, l'illusion est naturelle; elle a sa source dans les profondeurs de l'entendement. Elle suscite des questions qui sont la principale origine de l'angoisse métaphysique. Ces questions, un mystique estimera qu'elles ne se posent même pas: illusions d'optique interne dues à la structure

مرجعها إلى طبيعة العقل البشرى نفسه ، ولا بدّ لها من أن تمحى وتزول إذا ما تهيأ لنا أن نسمو بأنفسنا فوق وجهة نظرنا البشرية . وهذا هو السبب أيضاً فى أن الصوفىّ لا يقلق باله كثيراً بتلك المشكلات التى يحشدها الفيلسوف حول الصفات « الميتافيزيقية » للألوهيّة (أو لله) ، إذْ ماذا عساه أن يصنع بتلك التحديدات التى هى مجرّد سلوب ، والتى لا سبيل إلى التعبير عنها إلاّ بالنفى بينما هو يعتقد أنه يرى الله كما هو ، وبالتالى فإنه ليس لديه أى عيان عن أى شىء سلبىّ فى الله . وإذن فإن من واجب الفيلسوف أن يسائل الصوفىّ عن طبيعة الله ، على نحو ما يدركها مباشرة فى جانبها الثبوتى (الإيجابى) ، أعنى فى ذلك الجانب الذى تدركه منها أبصار القلوب .

أما تلك الطبيعة ، فإن الفيلسوف لن يجد أدنى صعوبة فى أن يُعرّفها ، لو أنه أراد أن يصوغ التصوف كله فى كلمة واحدة (وعندئذ قد يكون فى وسعه أن يقول) : إن الله محبة ، وهو موضوع محبة ؛ ففى هذا وحده تنحصر كل رسالة الصوفية . ولن يفرغ الصوفى من الحديث عن هذا الحب المزدوج إلى أبد الآبدين . وإذا كان وصفه لا يعرف حدّاً ولا نهاية ، فذلك لأن الشىء المراد

---

de l'intelligence humaine, elles s'effacent et disparaissent à mesure qu'on s'élève au-dessus du point de vue humain. Pour des raisons analogues, le mystique ne s'inquiétera pas davantage des difficultés accumulées par la philosophie autour des attributs "métaphysiques" de la divinité; il n'a que faire de déterminations qui sont des négations et qui ne peuvent s'exprimer que négativement; il croit voir ce que Dieu est, il n'a aucune vision de ce que Dieu n'est pas. C'est donc sur la nature de Dieu, immédiatement saisie dans ce qu'elle a de positif, je veux dire de perceptible aux yeux de l'âme, que le philosophe devra l'interroger.

Cette nature, le philosophe aurait vite fait de la définir s'il voulait mettre le mysticisme en formule. Dieu est amour, et il est objet d'amour: tout l'apport du mysticisme est là. De ce double amour le mystique n'aura jamais fini de parler. Sa description est interminable parce que la chose

وصفه هو مما يعقد الألسن ، أو مما لا يمكن التعبير عنه . ولكنه مع ذلك يفصح بجلاء عن هذه الحقيقة ألا وهى أن الحبّ الإلهى ليس شيئاً من الله ، بل هو الله نفسه . إلى مثل هذا الرأى لا بد أن يتجه الفيلسوف الذى يرى فى الله شخصاً ، وإن كان لا يريد مع ذلك أن يقع فى تشبيهيَّة متبذلة . . .

. . . إن الحب هو فى نظر الصوفى بمثابة ماهية الله . ولكنْ هل لهذا الحبّ موضوع ؟ . . . هنا نجد أن الصوفية مجمعون على أن الله فى حاجة إلينا ، كما أننا نحن فى حاجة إليه . ولماذا يكون الله فى حاجة إلينا ، إن لم يكن ذلك بقصد حبه إيانا ؟ تلك إذن هى الخاتمة التى لا بدّ أن ينتهى إليها الفيلسوف فى تعلّقه بالتجربة الصوفية . وعندئذ لا بد أن يبدو له الخَلْق مُهمَّةً إلهية أراد بها الله أن يخلق كائنات خالقة ، حتى يضمّ إليه موجودات تكون جديرة بمحبته » . (« ينبوعا الأخلاق والدين » ، الطبعة ٥٨ ، ١٩٤٨ ، الفصل الثالث ، ص ٢٦٦ — ٢٧٠) .

à décrire est inexprimable. Mais ce qu'elle dit clairement, c'est que l'amour divin n'est pas quelque chose de Dieu: c'est Dieu lui-même. A cette indication s'attachera le philosophe qui tient Dieu pour une personne et qui ne veut pourtant pas donner dans un grossier anthropomorphisme.

***

(Dans) l'amour... le mystique voit l'essence même de Dieu. (Mais), cet amour a-t-il un objet ? ... Par le fait, les mystiques sont unanimes à témoigner que Dieu a besoin de nous, comme nous avons besoin de Dieu. Pourquoi aurait-il besoin de nous, sinon pour nous aimer ? Telle sera bien la conclusion du philosophe qui s'attache à l'expérience mystique. La Création lui apparaîtra comme une entreprise de Dieu pour créer des créateurs, pour s'adjoindre des êtres dignes de son amour." ("*Les Deux Sources de la Morale et de la Religion.*", 1948, 58e éd., Ch. III., pp. 266-270.)

مراجع

لن نأتى هنا على سائر الكتب والمقالات التى ظهرت حول فلسفة برجسون فإنها قد تبلغ الآلاف ؛ وقد أصدرت جامعة كولومبيا فى سنة ١٩١٣ (حينما قام برجسون بزيارة الولايات المتحدة لأول مرة) ثبتا وافياً بأسماء حوالى ٥٠٠ دراسة ظهرت عن الفلسفة البرجسونية حتى ذلك الحين ؛ وذلك تحت عنوان : "*Contribution to a bibliography of Bergson.*" وفيما يلى أسماء أهم الدراسات الحديثة التى ظهرت منذ ذلك الحين عن الفلسفة البرجسونية باللغتين الفرنسية والإنجليزية ؛ — وقد أوردناها بحسب ترتيب الحروف الأبجدية لأسماء المؤلفين : —

1. Adolphe (Lydie): "*La Philosophie Religieuse de Bergson.*", Paris, Presses Presses Universitaires de France, 1946, 235 pp.
2. Adolphe (Lydie) : "*La Dialectique des Images chez Bergson*", Paris, Presses Universitaires de France, 1951.
3. Adolphe (Lydie) : "Bergson et l'élan vital"; article dans "*Les Etudes Bergsoniennes.*", Paris, A. Michel, 1952, vol. III., pp. 79-138.
4. Baruzi (Jean) : "Le point de rencontre de Henri Bergson et la mystique"; article dans les "*Recherches Philosophiques*", t. II., 1932, pp. 301-136.
5. Bayer (Raymond) : "L'Esthétique d'Henri Bergson", article dans la "*Revue Philosophique.*", Paris, Mai-Août 1941.
6. Benda (Julien) : "*Le Bergsonisme ou une philosophie de la mobilité.*", Paris, Mercure de France, 1913.
7. Benda (Julien) "*Une Philosophie Pathétique.*" Paris, Cahiers de la Quinzaine, 1914.
8. Benrubi (Isaac) : "*Souvenirs sur Henri Bergson.*", Paris, Delachaux et Nestlé, 1942.

9. Benrubi (Isaac) : "Entretien avec Bergson"; article dans "*Henri Bergson.*", Essais et Témoignages, Neuchatel, La Baconnière, 1943, pp. 365-371.

10. Berthelot (René) : "*Un Romantisme Utilitaire*", vol. II. (Le pragmatisme chez Bergson); Paris, F. Alcan, 1913., 358 pp.

11. Blonde (Maurice) : "La Philosophie Ouverte"; article dans "*Henri Bergson.*", Neuchatel, La Baconnière, 1943, pp. 73-90.

12. Bonnard (André) : "*Le mouvement antipositiviste contemporaine en France.*", Paris, éd. Jel, 1936, 227 pp.

13. Borne (Etienne): "Spiritualité bergsonienne et spiritualité chrétienne", article dans les "*Etudes Carmélitaines*", Desclée, Octobre 1932, pp. 157-184.

14. Bréhier (Emile) : "*Notice sur la vie et les travaux d'Henri Bergson*", allocution prononcée à l'Académie des Sciences Morales et Politiques, 11 Mars 1946.

15. Bremond (André) : "Réflexions sur l'Homme dans la Philosophie de Bergson.", article dans "*Bergson et Bergsonisme*", *Archives de Philosophie*, Vol. XVII, Cahier No. 1., 1947, pp. 122-148.

16. Challaye (Félicien) : "*Bergson.*", Paris, Editions Mellottée, Collection Les Philosophes, nouvelle édition, 1947, 310 pp.

17. Chevalier (Jacques) : "*Bergson.*", Paris, Plon, Collection "Les Maîtres de la Pensée Française", nouvelle édition, 1948, 357 pp.

18. Chevalier (Jacques) : "*Henri Bergson.*", Paris, Presses Universitaires de France, Collection Les Quarante, 1930.

19. Chevalier (Jacques): "Comment Bergson a trouvé Dieu"; article dans "*Henri Bergson.*",Neuchatel, La Baconnière, 1943, pp. 91-96.

20. Cresson (André) : "*Bergson*" Paris, Presses Universitaires de France. Collection "Philosophes", 1955 (avec Extraits).

21. Delattre (Floris) :"*Ruskin et Bergson. De l'intuition esthétique à l'intuition métaphysique.*", The zaharoff Lecture for 1947, Oxford, at the Clarendon Press, 1947, 28 pp.

22. Celattre (Floris) : "Bergson et Proust"; article dans "*Les Etudes Bergsoniennes*", vol. I., 1948, pp. 13-127.

23. Delhomme (Jeanne) : "*Vie et Conscience de la Vie, Essai sur Bergson.*", Paris, P.U.F., 1954.

24. Delhomme (Jeanne) : "Durée et Vie dans la philosophie de Bergson"; article dans *"Les Etudes Bergsoniennes."*, vol. II, 1949, pp. 129-191.

25. Delaunay (S.) : *"Monsieur Bergson et Plotin."*, Angers, Siraudeau, 1919.

26. Desaymard (Jean) : *"La Pensée d'Henri Bergson."*, Paris, Mercure de France, 1912.

27. Dolson (Gracia Neal) : "The Philosophy of Henri Bergson.", article in the *"Philosophical Review."*, 1910.

28. Fleury : *"Bergson et la Quantité*, Paris, chez l'auteur, 1939.

29. Fondane (B.) : *"La Conscience Malheureuse"*, Paris, De Noël et Steele, 1936.

30. Gillouin (René) : *"Henri Bergson."*, Paris, Louis Michaud, 1910.

31. Gillouin (René) : *"La Philosophie de Monsieur Henri Bergson."*, Paris, Grasset, 1911.

32. Gouhier (Henri) : "Maine de Biran et Bergson"; article dans les *"Etudes Bergsoniennes"*, vol. I., 1948, A. Michel, pp. 131-173.

33. Gouhier (Henri) : "Les rapports de Dieu et du monde dans la philosophie de Bergson"; in *"Der Mensch Vor Gott;* Weindel & Hofmann, Dusseldorf, 1948, pp. 291-302.

34. Gouhier (Henri): "Bergson et l'histoirre des Idées"; article dans *"La Revue Internationale de Philosophie."*, No. 10, Octobre 1949.

35. Grandjean (F.) : *"Esquisse d'une pédagogie inspirée du Bergsonisme."*, Genève, Atar, 1916.

36. Hocking (William Ernest) : "The Significance of Bergson"; article in *"Yale Review"*, January 1914, pp. 303-326.

37. Hoffding (Harald) : *"La Philosophie de Bergson."*, traduction française par J. de Coussague, Paris. Alcan, 1916.

38. Husson (Léon) : *"L'Intellectualisme de Bergson."*, Paris, Presses Universitaires de France, 1947, 240 pp.

39. Husson (Léon) : "Les aspects méconnus de la liberté bergsonienne"; in *"La Liberté"*, Actes du IVe Congrès des Sociétés de Philosophie de Langue française, Neuchatel, la Baconnière, 1949, pp. 373-76.

40. Jacobi (Guntner) : "Henri Bergson's pragmatism and Schopen-

hauer", in "*The Monist*", October 1912, pp. 593-611.

41. Jankélévitch (Vladimir) : "Bergsonisme et biologie"; article dans la "*Revue de Métaphysique et de Morale.*", 1929.

42. Jankélévitch (Vladimir) : "Prolégomènes au bergsonisme"; article dans la "*Revue de Métaphysique et de Morale.*", Oct-Déc. 1928.

43. Jankélévitch (V.) : "*Bergson.*", Paris, F. Alcan, 1931.

44. Jankélévitch (V.) : "Deux Philosophes de la Vie : Bergson. Guyau."; "*Revue Philosophique*", Mai-Juin 1924.

45. Jankélévitch (V.) : "Les Deux Sources de la Morale et de la Religion d'après M. Bergson"; "*Revue de Métaphysique et de Morale*", Janvier 1933, pp. 101-116.

46. Kallen (Horace M.) : "*William James and Bergson; A Study in contrasting theories of Life.*", Chicags, 1914.

47. Kallen (H.M.) : "La méthode de l'intuition et la méthode pragmatiste"; "*Revue de Métaphysique et de Morale.*", 1922.

48. Lacombe (Roger 1.) : "*La Psychologie Bergsonienne, étude Critique.*", Paris, Alcan, 1933.

49. Lavelle (Louis) : "La pensée religieuse de Bergson"; article dans la "*Revue Philosophique.*", Août 1941 (numéro spécial).

50. Lavelle (Louis) : "l'Homme et le Philosophe.", article dans "*Henri Bergson*", Cahiers du Rhone, Août 1943, pp. 39-48.

51. Le Roy (Edouard) : "*Une Philosophie Nouvelle : Henri Bergson.*", Paris, Alcan, 1912.

52. Le Roy (Edouard) : "Quelques traits majeurs de la philosophie bergsonienne"; in "*Bersgon et Bergsonisme*", Archives de Philosophie: vol. XVII, Cahier I., 1947, pp. 7-21.

53. Le Senne (René) : "L'Intention morale d'après Bergson"; in "*Revue Philosophique.*", Août 1941 (numéro spécial.)

54. Lewis (E.-T.) : "Bergson and Contemporary Thought"; in "*University of California Chronicle*", 1914, p. 181.

55. Loisy (Alfred) : "*Y a-t-il deux sources de la Morale et de la Religion ?*", Paris, Em. Nourry, 1933, 204 pp.

56. Lyman (Eugene W.) : "Bergson's Philosophy of Religion"; in "*Renew of Religion.*", vol. I., No. 3, pp. 249-269.

57. Maire (Gilbert) : "*Henri Bergson, son œuvre*", Paris, Nouvelle Revue Critique, 1926.

58. Maire (Guilbert) : "*Bergson, mon maitre.*", Paris, Grasset, 1935.

59. Marcel (Gabriel) : "Un événement philosophique : Les Deux Sources"; article dans la "*Nouvelle Revue des Jeunes*", 15 Avril 1932, pp. 415-422.

60. Marcel (Gabriel) : "Grandeur de Bergson"; article dans "*Henri Bergson.*", Les Cahiers du Rhone, 1943, pp. 29-38.

61. Marcel (Gabriel) : "Opinion sur les Deux Sources"; "*Bulletin de l'Union pour la Vérité.*", 1933, p. 299 seq.

62. Maritain (Jacques) : "*La Philosophie Bergsonienne; Etudes Critiques*"; 3e éd., Paris, Téqui, 1948, 383 pp.

63. Maritain (Jacques) : "*De Bergson à Thomas d'Aquin.*", New-York, emf, 1944., 269 pp.

64. Maritain (Raïssa) : "Henri Bergson; Souvenirs"; article dans "*Henri Bergson.*", La Baconnière, Neuchatel, 1943, pp. 349-356.

65. Maritain (Jacques) : "*Bergsonisme et Métaphysique*"; Le Roseau d'Or. VIe. Paris, 1929, pp. 5-131.

66. Mesnard (Etienne) : "*Catholicisme et Bergsonisme.*"; article dans la "Revue Apologétique.", Paris, Avril-Mai 1933.

67. Metz (André) : "*Bergson et Bergsonisme*", Paris, Vrin, 1933.

68. Moore (John Morrison) : "*Theories of Religious Experience; with special reference to James, Otto and Bergson.*", New-York, Round Table Press, Inc., 1938, XI + 253 pp.

69. Mossé-Bastide (Rose-Marie) : "L'Intuition Bergsonienne."; dans la "*Revue Philosophique.*", Paris, 138., 1948., p. 195-206.

70. Mossé-Bastide (R-M.) : "*Introduction* à la traduction française de la thèse latine de Bergson sur l'Idée de Lieu chez Aristote.", in "*Etudes Bergsoniennes.*", vol. II., 1949, pp. 9-25.

71. [Mounier (Emmanuel) : "Péguy, Médiateur de Bergson"; article dans "*Henri Bergson.*", La Baconnière, Neuchatel, 1943, pp. 311-320.

72. Nabert (Jean) : "L'Intuition bergsonienne et la connaissance de Dieu"; in "*Revue de Métaphysique et de Morale.*", 1941, 48.

73. Nicolardot : "*A Propos de Bergson.*", Paris, Vrin, 1921.

74. Peckham (G.W.) : "*Logic of Bergson's Philosophy.*", New-York, Columbia University Press, 1917.

75. Péguy (Charles) : "*Note sur M. Bergson et la Philosophie Bergsonienne.*", 4e éd., Nrf, Gallimard, 1935; 319 pp.

76. Pénido (T.L.) : "*Dieu dans le Bergsonisme.*", Collection des Questions disputées, Paris, Desclée, 1934.

77. Politzer (Georges) : "*Le Bergsonisme; Une mystification philosophique.*", Editions Sociales, Paris, 1949, 110 pp.

78. Rideau (Emile) : "*Le Dieu de Bergson.*", Paris, Alcan, 1932.

79. Rideau(E.) : "*Les Rapports de la matière et de l'esprit dans le Bergsonisme*" Paris, Alcan, 1932.

80. Rodrigues (Gustave) : "*Bergsonisme et Moralité.*", Paris, Chiron, 1922.

81. Rolland (Emile) :"*La Finalité morale dans le Bergsonisme.*", Paris, 1937.

82. Romeyer (Blaise) : "La Liberté humaine d'après Henri Bergson."; "*Revue Néo-scolastique de Philosophie.*", Lourain, Mai 1933.

83. Romeyer (Blaise) : "Morale et Religion chez Bergson"; *Archives d'Histoire de la Philosophie,* vol. XI, Cahier No. III., 1941.

84. Romeyer (Blaise) : "Autour du Bergsonisme"; dans "*Archives de Philosophie*", Supplément bibliographique, No. 2, 1946.

85. Romeyer (Blaise) : "Caractéristiques Religieuses du spiritualisme de Bergson"; "*Archives de Philosophie*", vol. XVII, Cahier No. 1, 1947.

86. Sageret (Jules) : "*La Révolution philosophique et la Science.*", Paris, Alcan, 1924.

87. Segond (Jean) : "*L'Intuition Bergsonienne.*", 3e éd., Paris, Alcan, 1930.

88. Sertillanges (A.D.) : "*Lumière et périls du Bergsonisme.*", Paris, Flammarion, 1943.

89. Sertillanges (A.D.) : "*Henri Bergson et le Catholicisme.*", Paris, Flammarion, 1941.

90. Sertillanges (A.D.) : "Bergson Apologiste"; article dans "*Henri Bergson.*", Neuchatel, La Baconnière, 1943, pp. 59-72.

91. Stalknecht (Newton Shelps) : "*Studies in Philosophy of Creation, with*

special reference to Bergson and Whitehead.", Princeton University Press, 1943

92. Stewart (J. Mac Kellor) : *"A Critical Exposition of Bergson's Philosophy."* London, 1911.

93. Sundén (Njalmar) : *"La Théorie Bergsonienne de la Religion."*, Paris, Presses Universitaires de France, 1948, 319 pp.

94. Thévanez (Pierre) : "Refus du Réel et Spiritualité"; article dans *"Henri Bergson."*, Neuchatel, La Baconnière, 1943, pp. 97-104.

95. Thibaudet (Albert) : *"Le Bergsonisme."*, II vol., 8e éd., Paris, 1923, Editions de la Nouvelle Revue Française.

96. Tonquédec (le Père de) : *"Sur la Philosophie Bergsonienne,"* Paris, Beauchesne, 1937.

97. Tonquédec (P.J. de) : "Comment interpréter l'ordre du monde ? A propos du dernier ouvrage de M. Bergson."; article dans *"Etudes"*, 1908, 5-3.

98. Tonquédec (P.J. de) : "Le Contenu des Deux Sources"; article dans *"Etudes"* du 20 Mars 1933.

99. Vialatoux (J.) : *"De Durkheim à Bergson."*, Paris, Bloud et Gay; tome 5 de "La Nouvelle Journée", 1939.

100. Waterlow (S.) : *"The Philosophy of Henri Bergson."*; *"Quarterly Review."* January 1912.

101. Whal (Jean) : "Présence de Bergson."; article dans *"Henri Bergson."* Neuchatel, La Baconnière, 1943, pp. 25-28.

102. Wilm (E.C.) *"H. Bergson. A Study in Radical Evolution."*, N-Y., Sturgis and Walton Co., 1914.

ثانياً : المراجع العربية (مرتبة بحسب ترتيب الحروف الأبجدية لأسماء المؤلفين) :—

١ — بديع الكسم : « التطوّر الخالق » ، تلخيص لمؤلّف برجسون ، مصر ، سنة ١٩٤٨ .

٢ — زكريا إبراهيم : « الزمان النفسي » ، مقال في مجلة « الرسالة » ، السنة ١٣ ، العدد ٦٢٦ ، ص ٧٠٠ .

٣ — زكى نجيب محمود : « هنرى برجسون » فى « قصة الفلسفة الحديثة » ، الجزء الثانى ، ١٩٣٦ ، ص ٥٥٩ — ٥٧٧ .

٤ — سامى الدروبى : « الطاقة الروحية » ، مصر ، دار الفكر العربى ، سنة ١٩٤٦ . (ترجمة عربية) .

٥ — سامى الدروبى ، وعبد الله عبد الدايم : « الضحك » ، ترجمة عربية ، مصر ، دار الفكر العربى ، سنة ١٩٤٧ .

٦ — عبد الرحمن بدوى : « اشپنجلر » ، الطبعة الأولى ، النهضة ، ١٩٤١ ، ص ١٩ — ٢٨ .

٧ — عبد الله عبد الدايم : « منبعا الأخلاق والدين » (ترجمة عربية) ، مصر ، دار الفكر العربى ، سنة ١٩٤٥ .

٨ — كمال يوسف الحاج : « رسالة فى معطيات الوجدان البديهية » ترجمة عربية ، بيروت ، سنة ١٩٤٥ .

٩ — مراد وهبه : « اللاشعور عند برجسون » ، مقال فى مجلة « علم النفس » ، المجلد ٨ ، العدد ٢ ، أكتوبر سنة ١٩٥٢ — ينايرسنة ١٩٥٣ — ص ٢١٣ — ٢٢١ .

١٠ — مصطفى إسماعيل سويف : « معنى التكامل الاجتماعى عند برجسون » ، مقال فى مجلة « علم النفس » ، المجلد ٥ ، العدد ٢ أكتوبر سنة ١٩٤٩ — يناير سنة ١٩٥٠ — ص ٢٠٣ — ٢٣٦ .

١١ — يوسف كرم : « هنرى برجسون » فى « تاريخ الفلسفة الحديثة » دار المعارف بمصر ، سنة ١٩٤٩ ص — ٤١٧ — ٤٢٨ .

مجموعة نوابغ الفكر الغربى

النبوغ مثل العلم لا وطن له وإنما هو موهبة لدنية أولا وكسبية ثانياً يمتاز بها فريق من الناس وينسحب أثرها وفخارها على البلد أو العصر أو القارة التى ينتمون إليها . وما أجدر أن تكون آثار أولئك النوابغ ومجالى عظمتهم فى الفن والأدب والعلم مثالا يحتذى وأثراً يؤثر .

إن مقومات الفكر فى الشرق العربى كافية لخلق العالم والأديب فيه ولكنها تؤتى أعظم أكلها إذا امتزجت فيها مقومات الفكر الغربى وهذا ما تتوخاه هذه المجموعة .

إنها معرض فكرى حافل سوف يلتقى القراء فيه بجبابرة الفكر من رجال الغرب قديمهم وحديثهم أولئك الذين كانوا للعالم مصابيح هدى فأناروا له سبل العلم والمعرفة .

يمتاز كل كتاب من كتب هذه المجموعة بترجمة وافية لحياة العبقرى الذى أفرد له ذلك الكتاب وبدراسة مفصلة عن أدبه وعلمه ومذهبه الفكرى كما يمتاز بصفوة مختارة من آثاره الموضحة لمنهج البحث منقولة إلى اللغة العربية ومنشورة إلى جانب الأصل الإفرنجى المنقولة عنه .

فعسى أن يحمد قراء العربية لهذه النافذة المطلة على الغرب ما تطالعهم به من رياض الفكر وجناته .

ظهر منها

١ — نيتشه	للأستاذ فؤاد زكريا
٢ — برتراند رسل	للدكتور زكى نجيب محمود
٣ — برجسون	« زكريا إبراهيم
٤ — بسكال	« نجيب بلدى

تحت الطبع

أفلاطون	للدكتور أحمد فؤاد الأهوانى
جون ستيورت مل	« توفيق الطويل
فرويد	« يوسف مراد
وليم جيمس	« عبد المنعم المليجى

